Praktische Philosophie

enthaltend

Religionslehre, Moral und Rechtslehre

nebst

Einleitung in die praktische Philosophie

von

Johann Jakob Wagner.

Nach dessen Vorträgen und handschriftlichem Nachlaß herausgegeben

von

Dr. Philipp Ludwig Adam.

Ulm, 1857.

P. L. Adam's Verlag.

Druck der Helb'schen Officin in Ulm.

So übergeben wir denn hiemit den Schluß der „Nachgelassenen Schriften J. J. Wagners über Philosophie" seinen Freunden und Verehrern und allen denen, in welchen noch ein Streben nach Wissenschaft und ein Sinn für die Idee ist. Sie werden sich erbauen an der praktischen Philosophie und darin die leuchtenden Sterne freudig begrüßen, die das Leben in seinem Dunkel aufhellen und den Weg zum erwünschten Ziele zeigen. Sie werden sich von Neuem überzeugen, daß die wahre Philosophie ebenso weit von todtem Formalismus und hohler Dialektik entfernt ist, als sie nicht im Widerspruch steht mit der wahren Religion, der wahren Moral und der wahren Rechtslehre. Aber das Kriterium für alles Positive wird sie ewig bleiben, und wenn auch die Gegenwart nicht der Philosophie ihre Fortschritte verdanken, ja sogar gern feindlich zu ihr sich verhalten will, so können diese doch ihrem Maßstabe sich nicht entziehen, und eine Menge von Anknüpfungspunkten an die Gegenwart wird dem Leser sich hiezu von selbst darbieten. Die Philosophie als Wissenschaft aller Wissenschaften kann es mit Schmerz betrachten, daß unsere Zeit nach allen Richtungen hin ihrer entbehren zu können glaubt; aber sie wird ihr nie darum grollen, vorauswissend, daß ohne sie doch kein Heil ist, daß früher oder später die Kinder zur allernährenden Mutter liebend

zurückkehren, und daß selbst die materiellste Richtung der Gegenwart in Entdeckungen, Erfindungen und Vervollkommnungen aller Art doch am Ende nur dazu ausschlägt, die Fähigkeit und das Bedürfniß des Geistes in Erkenntniß zu fördern, das Gefühl zu heben und sein Handeln zu veredeln.

Auch nachfolgende Darstellung ist gleich jener der vorhergegangenen fünf Theile gedrängt, da den Vorlesungen immer kurze Zeit zugemessen war; aber um so inhaltsreicher dürfen wir sie nennen und den Vortrag möglichst noch lebendiger als in den Vorgängern. In vieler Hinsicht weiter ausgeführt sind einzelne Theile in J. J. Wagners „Religion, Wissenschaft, Kunst und Staat in ihren gegenseitigen Verhältnissen betrachtet", nur daß die welthistorische Anschauung hier vorwiegt.

Der Herausgeber hat einer heiligen Pflicht genügt durch die Veröffentlichung der nun vorliegenden philosophischen Abtheilung der nachgelassenen Schriften J. J. Wagners. Die Weltwissenschaft mit dem Weltgesetz ist damit nach allen Seiten durchgeführt. Ob andere Abtheilungen, wie z. B. die Weltgeschichte, auch noch durch den Druck zugänglich gemacht werden, darüber zu entscheiden bleibt der Aufnahme vorbehalten, welche das bisher Gegebene findet. Genug, daß dem großen Todten ein Denkmal in diesen seinen Werken gesetzt ist!

Ulm, den 31. Juli 1857.

Praktische Philosophie.

Inhalt.

Einleitung in die praktische Philosophie.

In einer Zeit, da die Philosophie ihren Gegenstand allein aus dem Menschen nahm, wie im Mittelalter, erhielt sie die zwei Richtungen von Außen nach Innen und von Innen nach Außen. Daher rührt die Eintheilung in theoretische und praktische Philosophie. Der Mensch, der auf der vierten Stufe der Wesen steht, zieht die drei andern Stufen zu sich herauf und steigt zu ihnen herab. Wenn man die aufsteigende Richtung verfolgt, so findet man sie doppelt: es gehen nämlich die Formen der äußern Natur in den Menschen über und werden zur Erkenntniß. Der Mensch kann das niedere Leben selbst wieder zu sich heraufheben, wenn er Vorstellungen bildet. Das äußere Seyn wird im Innern in Erkenntniß verwandelt. Auf der andern Seite dringt das äußere Leben auf das Innere des Menschen ein und wird Empfindung. Das Innere vom Aeußern zurückgedrängt wird Gefühl, so daß z. B. der Geist unwillkührlich Wellen schlägt. Dieß ist die heraufsteigende Richtung. Ebenso ist die herabsteigende Richtung doppelt: was man innerlich gemacht hat, die Erkenntniß, kann man der Form nach herausstellen auf die niedern Stufen, und so steigt der Mensch wieder von seinem innern Leben herab in das materielle Zeichen, in das der Geist fixirt wird, schreiben, oder in die materielle Farbe, in der sich z. B. die innere Anschauung von der Schönheit eines Gesichts darstellt, also z. B. malen. Beides zusammen ist Darstellung, wissenschaftliche und künstlerische. Die zweite

Seite dieser Richtung ist der eigentliche Gegenstand der s. g. praktischen Philosophie. Das Innere tritt auch in's Aeußere heraus im Handeln. Es giebt ein inneres Leben in uns, welches begierig ist, das Aeußere in dieselbe Form zu bringen, welche wir innerlich erkannt und gefühlt haben. Dieses Leben, welches herabsteigt, die Außenverhältnisse gemäß den Gefühlen und Ideen zu gestalten, ist der Wille. Dieser Wille äußert sich im Handeln. Fichte sagt, daß in der theoretischen Philosophie das Ich das Nicht=Ich in Erkenntniß verwandelt, in der praktischen aber das Ich dem Nicht=Ich die Form des Ich zu geben strebt. Hier hat Fichte das entgegengesetzte Wesen der theoretischen und praktischen Philosophie sehr richtig charakterisirt. Nur fehlt er darin, daß er die herauf= und herabsteigende Richtung bloß einfach begriffen hat. Die heraufsteigende Richtung aber ist doppelt. Sie liegt nicht bloß im Erkennen, sondern es bringt das Objekt auch herauf zum Gefühle. Andererseits steigt auch der Mensch auf doppelte Weise zum Objekte herab, nicht bloß im Handeln, sondern auch im Darstellen, denn auch dieß ist ein Aeußerlichmachen der innern Menschennatur; in Beiden aber will das innerlich Geschaute das Aeußere umarbeiten und ihm gleichmachen. So sind also beide Richtungen doppelt: die heraufsteigende in Gefühlen und Erkenntnissen, die herabsteigende in Darstellung und Handeln.

Wir haben in der praktischen Philosophie zum Gegenstand das innere herabsteigende Leben des Menschen, welches das, was es innerlich gefunden hat, äußerlich im Objekt zu realisiren arbeitet. Weil das innere Leben doppelt ist, Erkenntniß und Gefühl, so muß diese herabsteigende Richtung ebenfalls doppelt in Erkenntniß und Gefühl begriffen werden, denn es lassen sich nicht bloß Ideen, sondern auch Gefühle handelnd in die Außenwelt übertragen. Das Uebertragende ist jedenfalls nur einfach der Wille, und die **praktische Philosophie** ist die **Philosophie des Willens**, dagegen die theoretische Philosophie die Philosophie der Erkenntniß ist. Diese Nothwendigkeit, das innere Leben nach Außen zu übertragen, beruht

auf dem allgemeinen Verhältnisse von Subjekt und Objekt. Jenes erhält von diesem Erkenntniß. Dieses von jenem Form. Beide ergänzen einander, indem sie sich gegenseitig berühren. Auf diesem Ergänzungsverhältnisse beruht der Wille. Daraus begreift sich auch die ganze Aufgabe der praktischen Philosophie, welche das umfaßt, was gewollt werden könne und müsse.

Nähere Bestimmung der praktischen Philosophie nach der Tafel der Urbegriffe. (vgl. Organon der menschlichen Erkenntniß §. 1—44. Erläuterungen dazu S. 41—63. Metaphysik S. 140.)

Wesen der praktischen Philosophie ist kein anderes als das Wesen aller Philosophie, Weltwissenschaft zu seyn, und zwar der Theil der Philosophie, welcher die Wissenschaft der wollenden Naturen und dieser Naturen, insofern sie Willen haben, enthält. Die **Form** der praktischen Philosophie ist ebenfalls keine andere, als die allgemeine der Philosophie wie der Welt, nämlich das System. Sie muß mit ihrem Theile, den sie der Wissenschaft leistet, sich systematisch organisiren, d. h. die Vielheit muß in Zusammenhang gebracht und auf die Einheit bezogen werden, so daß die einzelnen Theile unter sich und mit dem Centralpunkte des Ganzen, dem Lebensprinzip, zusammenhängen. Die einzelnen Ansichten dürfen also nicht fragmentarisch hingestellt werden, sondern sie müssen unter sich und mit der Hauptidee des Ganzen, aus der sie sich ableiten, in innigster Verbindung stehen. Wenn aber ein Wesen sich entwickelt, bleibt es nicht einfach, wie das farblose Licht, das keine Erscheinungen zeigt. Wenn es Erscheinungen zeigt, so sind diese Erscheinungen im Gegensatze, oder verschieden wie der Gegensatz von Vokalen und Konsonanten. Diese entgegengesetzten Formen, in welchen sich alles Leben entwickelt, heißen der **Gegensatz**, und dieser liegt für die praktische Philosophie in dem Gegensatz zwischen dem, was wir im Busen tragen, und der Wirklichkeit — in der Differenz und Discrepanz der Wirklichkeit mit unsern Ideen und Gefühlen, überhaupt mit unserm Innern. So soll nach

der Idee der Treffliche anerkannt werden, in der Wirklichkeit sehen wir ihn häufig unterdrückt. Weil der Wille mit dieser Disharmonie beschäftigt ist, so ist dieser Gegensatz sein Kampfplatz. Schillers Gedichte sprechen bittere Klage über diesen Gegensatz rhetorisch und deklamatorisch aus, besonders in der „Resignation“, welche eigentlich Desperation heißen sollte. Zwar finden wir überall Gegensatz im Leben, aber wir finden ihn überall auch vermittelt durch Mittel-Formen, die den Uebergang machen zwischen des Lebens Gegensätzen. Die **Vermittlung** ist hier gegeben im Willen. Er soll die Nichtübereinstimmung dessen, was wir im Busen tragen mit dem, was die Außenwelt darbietet, auflösen durch moralisches Handeln.

Diese vier Urbegriffe, die Alles begründen, lassen sich jedesmal in vier Formen wieder durchconstruiren.

Die philosophische Weltansicht von den wollenden Naturen hat wie alles Wesen, was unter der Gottheit steht, seine **Endlichkeit**, und so ist die Endlichkeit der praktischen Philosophie durch die Endlichkeit der Menschennatur selbst bedingt. Für Gott ist keine Disharmonie zwischen Aeußerm und Innerm, also auch keine praktische Philosophie. Aber in der Menschennatur soll sie durchgeführt werden, damit das Aeußere, was den Menschen umgiebt, mit seinem Innern, seinen Ideen und Gefühlen, in Uebereinstimmung gebracht werde. Die Aufgabe der praktischen Philosophie geht so weit, als die Menschennatur geht. Ihr bestimmter Umfang oder ihre **Quantität** besteht darin, daß die praktische Philosophie sich bloß auf die wollende Seite des Menschen beschränkt. Was die **Qualität** betrifft, so ist die praktische Philosophie für das Handeln gemacht, indeß die theoretische für das Erkennen ist. Sie ist Anwendung und setzt Erkenntniß voraus, indeß die theoretische Philosophie die Dinge unberührt läßt und sie nur im Geiste in Erkenntniß auflöst. Sie ist praktisch. Ihre **Realität** besteht darin, daß der Menschennatur die Möglichkeit gegeben ist, ihre eigene handelnde Seite zu erkennen und nach dieser Erkenntniß ihrer handelnden Seite

sich selber für das Handeln zu bestimmen, also nicht blind zu handeln, sondern durch's Schauen sich für das Handeln zu bestimmen.

In dem Gegensatze der praktischen Philosophie liegt der Gegensatz der Natur in uns und der Natur außer uns, der nun ebenfalls in vier Formen erscheint. In der absoluten Form erscheint dieser Gegensatz **(absoluter Gegensatz)**, wenn wir das, was in und außer uns ist, vollendet denken. Die vollendete Harmonie des Bildes und Gegenbildes ist von fast allen Religionen in irgend einer Form aufgestellt worden, z. B. als Paradies ohne Kampf des Menschen mit dem Objekt, oder im Neuen Testament als neuer Himmel und neue Erde, in welchen die Menschen im Innern vollendet sind und ihnen eine äußere vollendete Natur entgegentritt. Davon weicht ab der **relative Gegensatz**, das durch die ganze Weltgeschichte hindurchgehende doppelt gestörte Verhältniß, indem die Menschennatur in sich selbst zerrissen, durch Sünde gestört ist, und die physische Natur der Erde ebenfalls gestört und krank, unbefriedigend ihm gegenüber steht — der sündige Mensch und die kranke Natur („du wirst deine Arbeit in Dornen thun") — indeß am Anfang das absolute Verhältniß mit seinem Paradiese und am Ende wieder das absolute Verhältniß herrscht, in welchem das Ideale mit seinem neuen Himmel und seiner neuen Erde realisirt ist. Der Gegensatz von seiner quantitativen Seite **(quantitativer Gegensatz)** ist auf dem Gebiete der praktischen Philosophie das Universelle und das Individuelle. Das Höchste, was in unserem Geiste als Idee und im Gefühl als Begeisterung vorkommt, ist nimmer universell. Die Menschenliebe erstreckt sich auf die ganze Welt und ist universell wie die Idee vom Reiche Gottes. Alles Moralische ist universell, hingegen was von der Moral abweicht, ist einzeln und stört das Universelle. Z. B. der Haß setzt sich einzeln dem Universellen entgegen und ist feindlich mit seinem Egoismus gegen das Menschengeschlecht gerichtet. Qualitativ **(qualitativer Gegensatz)** führt uns das

Absolute, was in der Sittlichkeit liegt, auf die Gottheit zurück, und es' findet sich daher in den Religionen das Universelle als göttlicher Wille, das Individuelle als der irdische. Dieser Gegensatz ist das Göttliche und das Irdische.

Der Gegensatz in seiner absoluten Form findet seine Vermittlung (**absolute Vermittlung**) durch den Plan der Vorsehung, welche die Menschheit von dem Paradiese aus durch die Geschichte zu einer neuen Verklärung (neuer Himmel und neue Erde) hindurchführt. Der relative Gegensatz wird vermittelt (**relative Vermittlung**) durch den Willen und die Anstrengung des Menschen, in sich selbst die Harmonie wiederherzustellen und das Verhältniß der Erde wieder in's Reine zu bringen: die Aufgabe der Menschheit in der Weltgeschichte und die Anstrengung jedes Tugendhaften. Der quantitative Gegensatz wird vermittelt (**quantitative Vermittlung**) durch Kultur des Menschen, welche ihn aus der einzelnen zur universellen Ansicht heraus trägt, und die **qualitative Vermittlung** erscheint für den Menschen in der Religion, denn diese ist es, welche die Gesinnung von dem Irdischen hinaufsteigert bis zu dem Göttlichen, so daß der Mensch den Bissen nicht ohne Gebet und Segnung nehmen kann. Die religiöse Gesinnung muß die Erde zum Tempel Gottes machen.

Die praktische Philosophie findet ihre **Thesis** durch das erwachende Bewußtseyn des Geistes über das Gemüth. Das Gemüth ist das Fühlende und Wollende. Das Fühlende hat schon lange gefühlt, das Wollende hat schon lange gewollt, noch ehe es wissenschaftlich durchschaut worden ist. Der Geist war also noch nicht über das Gemüth erwacht, was erst dann geschieht, wenn man anfängt verstehen zu wollen und zu untersuchen, was bisher nur dunkel gefühlt worden. Dieß gilt von den Völkern wie von den Individuen. Diese Epoche des Erwachens giebt der praktischen Philosophie den Ursprung und dadurch wird sie im Individuum wie im Volke gesetzt. Nun entsteht die Frage: was hat das durch die Thesis Gesetzte

für Bestandtheile (**Analysis**)? Es hat die zwei: Gemüth und Geist. Im Gemüth liegt das Fühlen und Wollen, und diese sollen im Geiste sich verstehen, wobei das Gemüth bleibt und nur geläutert und befestigt wird. Wenn der Geist das Gemüth verstehen gelernt hat, so tritt zwischen ihnen das antithetische Verhältniß ein (**Antithesis**), das Gemüth läßt sich vom Geiste bestimmen, der Geist bleibt das Bestimmende, das Gemüth giebt sich dem bestimmenden Geiste als bestimmbar hin. Daraus ergeben sich sehr interessante Folgen. Alle kennen die Menschen, die vorgeben, daß sie nach ihrer moralischen Ueberzeugung handeln und nicht anders handeln zu dürfen sagen: so Sand. Ravaillac mordete den trefflichsten französischen König, wie er bis zu seinem Tode behauptete, nach seinem Gefühle und seiner Ueberzeugung. Das Gemüth, von keiner richtigen Ansicht bestimmt, geht sich selbst überlassen zum Verbrechen irre. Daher bedarf das Gemüth sehr sich vom Geiste bestimmen zu lassen, daß es nicht der sogenannten Ueberzeugung, die bloß blind ist, gehorche, sondern die Ueberzeugung durch klare Erkenntniß läutere. Wie wichtig ist es, daß ein in der Erkenntniß durchgearbeiteter Geist das Gemüth leite! — Wenn endlich Geist und Gemüth so zu einander gestellt sind, daß der Geist nicht mehr befehlen, das Gemüth nicht mehr gehorchen muß, sondern daß dieses frei mit jenem übereinstimmt und beide sich wie zwei Ehegatten innig durchdringen, so ist dieß die **Synthesis**, eine vollkommene Ehe zwischen Geist und Gemüth.

Die Weltansicht, welche den menschlichen Willen zum Gegenstand hat, muß als aus der Natur des menschlichen Willens geschöpft für alle menschlichen Wesen ohne Einschränkung gelten. Was die praktische Philosophie entwickelt, ist dasselbe (**Identität**) für alle Individuen, in denen menschlicher Wille ist. Dieses Sittengesetz, welches Kant den kategorischen Imperativ nennt, ist identisch für alle menschlichen Individuen, und gerade der Wille, den die praktische Philosophie läutert und zum Bewußtseyn bringt, ist die herrlichste Identität,

die sich zwischen Individuen ausspricht. — Die Menschen, die in dem Sittengesetze identisch sind, sind durch eine große Anzahl **Verhältnisse**, wie der Familien, Stände, Kultur, Besitz &c. in Ungleichheit, und nun gilt es für die praktische Philosophie, die auf dem einen Sittengesetz ihre Identität entwickelt hat, auch die Differenzen zu entwickeln, und wenn wir die Identität der Menschen in dem einen Theil der praktischen Philosophie erkennen, so werden wir im andern die Differenz der Menschen erkennen, nämlich in der Staatswissenschaft. Diese ist es, welche die Verhältnisse der Ungleichheit der Menschen entwickelt. Die Identität der Menschen aber zeigt die Moral, welche darthut, wie bei allen Verschiedenheiten die Menschennatur dieselbe sey und dasselbe Gesetz durch alle Differenzen hindurchgehe. — Zwischen jenen äußern Verhältnissen der Menschen ist ein Begriff noth, der die äußere Verschiedenheit der Menschen in **Beziehung** zu einander bringe, indem er eine Gränzscheide zwischen ihnen macht, in der sie sich berühren und in deren Anerkennung Jedem seine Individualität gesichert ist. Dieses ist der Rechtsbegriff, welcher die philosophische Rechtslehre oder das s. g. Naturrecht giebt. — Die philosophische Religionslehre endlich lehrt die Menschen mit ihrem Innern und Aeußern sich zurückbeziehen auf die Gottheit, so daß dadurch das ganze äußere und innere Leben seine Weihe erhält, und so erscheint sie als wirkliche **Reciprocität** aller praktischen Philosophie auf die Gottheit.

Wir beginnen nun die einzelnen Theile der praktischen Philosophie, mit Ausnahme der besonders abgehandelten Staatswissenschaft, zu bestimmen.

Religionslehre.

Die Religion nach ihrer Idee ist ein Zurückbeziehen des innern und äußern Lebens auf die Gottheit, die Heimath der Geister. Das innere Leben des Menschen enthält zuerst die Seele als Einheit des innern Lebens, und da wird einmal verlangt, daß die Seele ihre Richtung auf die Gottheit nehme. Das Zweite ist das Gemüth mit seinen Gefühlen und Trieben; das Dritte der Geist mit seiner Erkenntniß und Darstellung und das Letzte das Ineinandergreifen von Seele, Geist und Gemüth unter sich und mit der den Menschen von Außen umgebenden Sinnlichkeit. Alles dieses muß von dieser religiösen Richtung durchdrungen und auf Gott bezogen in seinen Schranken sich halten.

Wesen und Inhalt der Religion ist das innere Leben, wovon die Religion ausgeht. Wo kein inneres Leben ist, sich in Gefühl und Erkenntniß Nichts rührt, oder wo es nur individuell und irdisch, nicht universell ist, wie beim Thiere, kann von Religiosität nicht die Rede seyn. Nur bei der Menschennatur und zwar in dem Grade ist Religion möglich, als inneres Leben stattfindet. Die **Form** der Religion liegt darin, daß das innere Leben bei allen Richtungen, die es hat und und auch behalten soll, jene Form und Richtung des Zurückbeziehens auf die Gottheit annehme, von welcher dasselbe auch ausgegangen ist, daher kann Religion ohne innere Lebendigkeit nicht gedacht werden, und diese, wenn ihr jene Zurückbeziehung fehlt, ist profan. Es zeigt sich aber hier ebenfalls der **Gegensatz** und zwar als ein Leben in der gött-

lichen Idee (religiös) und ein Leben außer der göttlichen Idee (weltlich, profan). Das ganze Leben kann gelebt werden, ohne der göttlichen Idee eingedenk zu seyn, ein Weltleben; bleibt aber die göttliche Idee in steter Gegenwart, so haben wir ein religiöses Leben. Für diesen Gegensatz liegt die **Vermittlung** in dem Zurückstreben der Seele nach der höchsten Idee als ihrem verlornen Mittelpunkt. Der Mittelpunkt für die gesammte Erkenntniß ist die Idee von Gott, und ohne sie fällt die Erkenntniß in Zerstreuung. Ebenso sind ohne sie die Gefühle ohne Haltung gegen die allseitigen Anstöße. Die Idee Gottes ist der natürliche Mittelpunkt für den Geist und der natürliche Haltpunkt für das Gemüth. Sie ist das Allernatürlichste und dem Menschen eingeboren, und man muß schon sehr denaturalisirt seyn, wenn die Seele dieses Streben nach Gott, der Heimath der Seelen, von sich weist. Jenes Zurückstreben ist das Heimweh der Seelen.

Endlichkeit hat die Religion durch die Endlichkeit der ganzen Menschennatur, welche eben wegen dieser Endlichkeit durch die Idee der Gottheit sich ergänzen muß. Das Gefühl, daß der Mensch gemüthlich und geistig sich durch Gott ergänzen muß, ist nichts weiter als die Menschennatur selbst. Der **Quantität** nach ist die Religion eingeschränkt auf das Reinmenschliche, Edle im Menschen, also von seiner thierischen Natur ausgeschlossen. Was nicht reinmenschlich ist, ist mit dem Religiösen im Kampf, indeß die Religion sich innerhalb des Edlen im Menschen so weit erstreckt, als menschliche Natur überhaupt geht. Die **Qualität** muß so bestimmt werden, daß das religiöse Leben als humanes im höchsten Sinne dem nichtreligiösen als die Humanität verläugnenden, also Thierleben, entgegensteht, welches als thiermenschliches Leben ein weltliches heißt; und **Realität** hat die Religion in jeglicher Seele, deren Gemüth und Geist ganz von der Gottheitsidee durchdrungen ist und sich niemals davon entfernt.

Ihren **absoluten Gegensatz** hat die Religion in der Reinheit der Seele, welche von der Gottheitsidee sich niemals entfernt hat, Unschuld, und in der Heiligkeit, welche für immer zu derselben zurückgekehrt ist. Die Unschuld wird wieder gefunden durch Weltüberwindung, wie die Theologen sie nennen, insofern die theologische Sprache unter Welt das Sinnliche, bloß Aeußere versteht. Der Heilige hat also das Größte erreicht, was zu erreichen ist, und die paradiesische Unschuld hat dieses Größte noch nicht verloren. Ihren **relativen Gegensatz** hat die Religion in der halbverlorenen Unschuld und dem halb wiedergewonnenen Leben in Gott. Dieß ist der gewöhnliche Zustand im menschlichen Leben. **Quantitativen Gegensatz** enthält die Religion als ununterbrochener und als unterbrochener Standpunkt des innern Lebens. Es ist Aufgabe, nicht nur einzelne Momente religiöser Begeisterung und Entzückung, sondern ein Leben ununterbrochener religiöser Stimmung und Gesinnung zu führen. Die Idee einer in Momente zerissenen religiösen Begeisterung ist in einem Roman, betitelt „Stunden für die Ewigkeit gelebt" ausgesprochen. Im **qualitativen Gegensatz** steht die göttliche und gottlose Gesinnung. Gottlos ist Alles, was ohne Gott gelebt wird, was der Mensch bloß physisch lebt, ohne es auf seine höhere Natur zurückzubeziehen.

Vermittelt wird der **absolute** Gegensatz für die Menschheit im Ganzen durch die welthistorische Lösung ihrer Aufgabe, und für den einzelnen Menschen durch seinen Lebenslauf. Die Weltgeschichte führt die Menschheit aus der paradiesischen Unschuld heraus und führt sie in die Heiligkeit über, wie der Mensch von der Unschuld des Kindes ausgehen und mit der Heiligkeit des Weisen und Greisen enden soll. Der **relative** Gegensatz wird **vermittelt** durch die Furcht Gottes, d. i. die Furcht, das Göttliche in jedem Augenblick zu verlieren, und das gewissenhafte Streben es doch stets zu gewinnen. Die dritte Form des Gegensatzes, der **quantitative**,

wird **vermittelt** durch religiöse Uebung des Gemüthes und Geistes, was man in der theologischen Sprache und Kirchengeschichte Askese genannt hat. Ganze Zeitalter haben solche Andachts- und Tugendübungen veranstaltet. Diese Uebungen, der Individualität angemessen, führen dazu, die unterbrochene religiöse Stimmung zu einer bleibenden zu machen. Der **qualitative** Gegensatz wird **vermittelt** durch die Bekehrung als die Rückkehr des sinnlichen Menschen aus seiner Selbstentäußerung an die Sinnlichkeit. Das, was die Theologie Bekehrung nennt, charakterisirt sehr gut einen tief menschlichen Zustand, der aus der höchsten Entfernung des Gemüthes und Geistes (Aphelium) wieder zur Sonnennähe des auf die Gottheit gerichteten Gemüthes und Geistes zurückführt. Es geht das Leben aus seiner Peripherie zum Mittelpunkt, den es verlassen hatte, wieder zurück.

Gesetzt ist die Religion (**Thesis**) durch das nothwendige Verhältniß der Menschennatur, zu der sie allseitig ergänzenden Gottheitsidee. Wie der Kreis durch seine Krümmung eine stete Beziehung auf einen Punkt ausdrückt, welcher, wenn er gemacht ist, Mittelpunkt heißt, so hat die Menschennatur ebenfalls eine solche Krümmung, die auf einen leicht zu findenden Mittelpunkt deutet, die Idee der Gottheit. Weil sie aber überall mangelhaft ist, wird sie allseitig ergänzt durch jene Idee, man mag den Menschen greifen wo man will, in seiner Seele, seinem Gemüthe, seinem Geiste 2c., überall werden wir ihn durch die Gottheit ergänzt finden. — Die **Analysis** liegt darin, daß die Ergänzung des Menschen durch Gott theils gemüthlich gefühlt, theils geistig erkannt wird. Bestandtheile sind also Gefühl und Erkenntniß dieser Ergänzung. Gemüth und Geist sind einander entgegengesetzt darin, (**Antithesis**) daß sie beide auf verschiedenem Wege zu demselben Ziele führen, wodurch auch die **Synthesis** gegeben ist in der Einheit des Ziels, welches den ganzen Menschen zu sich selbst bringt.

Die **Identität** der Religion liegt in der Idee Gottes, denn welche Ansichten die Religionen aufstellen mögen, so müssen sie alle auf diese zurückkommen und darin zusammentreffen. Daraus entsteht das erste Kapitel: von der Idee der Gottheit als dem identischen Gegenstand aller Religionen, wobei aber die verschiedenen Bestimmungen hinzu kommen werden, welche diese identische Idee in den verschiedenen Religionen erhalten kann. Sodann erscheint die Gottheitsidee im **Verhältniß** zum Menschen und zu der Welt. Dieß giebt das zweite Kapitel. Der Mensch muß sich in Verhältniß zu der Gottheit und die Gottheit in Verhältniß zu sich, die Gottheit in Verhältniß zur Welt und die Welt in Verhältniß zur Gottheit setzen. Die **Beziehung** liegt darin: wenn die Gottheit ein Verhältniß zu Mensch und Welt hat, so sind beide dieser Idee näher oder entfernter durch den Sündenfall und das Materiellwerden, und je mehr sie sich entfernen, desto mehr müssen sie auf dieselbe zurückbezogen werden. Die Entfernung des Menschen und der Welt von der Gottheitsidee bildet das dritte Kapitel der Religionslehre. Bei dieser Entfernung ist aber auch eine Rückkehr (**Reciprocität**) des Menschen und der Welt zur Gottheit, wovon das vierte Kapitel handelt.

I.

Die Gottheitsidee.

Wie kann die Gottheitsidee gefunden werden? ist hier die erste Frage und die Antwort: durch Offenbarung und Vernunftserkenntniß, denn die Philosophie kann sich nicht enthalten, auch auf diese Idee zu kommen, die Offenbarung aber theilt sie unmittelbar mit. Die Vernunfterkenntniß findet Alles

durch Forschen und auf dem Wege der Construction, d. h. der formalen Begriffe und durch ihre Anwendung auf den Gegenstand der Erkenntniß. Dagegen geht die Offenbarung den entgegengesetzten Weg der unmittelbaren Ideen=Mittheilung, und so kann sie nicht sich an die Erkenntniß wenden, die durch Construction befriedigt wird, sondern an die andere Seite des Menschen, an die empfindende Seite des Gemüths, und verlangt dort Aufnahme zu finden durch den Glauben. Daher haben alle diejenigen, die Offenbarung erhalten zu haben behaupteten, diese unmittelbare Mittheilung von Gott selbst geglaubt und auch denselben Glauben von Andern gefordert; sie haben bezeugt, daß sie bei andern denselben Ideen Eingang zu verschaffen berufen seyen, nicht durch Beweise sondern durch Glauben. Die Wissenschaft ist kein Mittheilen und nichts Unmittelbares, sondern ein Suchen nach Ideen, ein Forschen durch Construction, und was auf dem Wege der Wissenschaft gefunden wird, geht durch Geist und seine Erkenntniß und fordert Beweise. Beide Wege führen zwar zu der Idee der Gottheit, aber auf sehr verschiedene Weise. Daß die Offenbarung dahin führe, braucht gar nicht gezeigt zu werden, sie setzt die Idee der Gottheit unmittelbar voraus. Aber auf dem Wege der Wissenschaft selbst wieder wird diese Idee auf verschiedene Weise gefunden und so hat man auch den Versuch gemacht, ob nicht die Wissenschaft diese Idee zu beweisen vermöchte, so wie jede andere Wahrheit der Wissenschaft. Schon seitdem die Philosophie aus der leidigen Syllogistik des scholastischen Wortkrams sich herausgearbeitet hat, finden wir sie mit Beweisen von dem Daseyn Gottes beschäftigt. Allein hier gieng die Wissenschaft irre. Denn jede Wahrheit kann nur von oben herab, oder von der Seite bewiesen, also aus höheren Ideen abgeleitet oder durch Nebenverhältnisse bestimmt werden. Versuchen wir aber eine Idee, die selbst an der Spitze aller Erkenntniß steht, von oben zu beweisen, indem also aus einer allgemeinen Erkenntniß eine weniger allgemeine abgeleitet wird, so ist dieß unmöglich. Denn wenn

sie wirklich voransteht, so kann man nicht von oben herab auf sie kommen, weil Nichts über ihr steht. Oder eine Wahrheit wird bewiesen von der Seite her durch Nebenverhältnisse, durch Gegensatz, wie z. B. Wissenschaft und Poesie Ideenansichten von entgegengesetzter Seite sind. Allein wer steht neben der Gottheit? Niemand. Daher muß die Idee Gottes gefunden durch Offenbarung und Vernunft, absolut vorausgesetzt und kann das Daseyn Gottes weder durch Ableitung von einer höhern Idee noch durch Nebenverhältnisse bewiesen werden.

Wie soll sie aber in die Wissenschaft kommen? gerade so, wie in die Offenbarung — durch einen Sprung, denn überall muß das Endliche abbrechen, um zu dem Unendlichen zu gelangen, und diesen Sprung kann die Wissenschaft auf keine Weise vermitteln, die Versuche, das Daseyn Gottes zu beweisen, sind eben nicht mehr als Versuche. Daher hat Kant, der seine Philosophie ganz auf das Sinnliche beschränkte, eigentlich die Idee der Gottheit, deren Beweis seit Cartesius die Philosophie viel beschäftigte, ganz aus der Philosophie hinausgeschafft, und deßhalb war es nicht ohne Grund, daß man die Kantische Philosophie des Atheismus beschuldigte. Doch suchte er wieder auf andere Weise zu helfen, indem er die Idee Gottes auf dem Wege des Gemüthes als Postulat der praktischen Vernunft aufstellte und so jedem Gemüthe gab, was es zu seiner Beruhigung und seiner moralischen Gewißheit bedarf. Bei dieser Ansicht Kants mußte er sich gegen alle Beweise vom Dasein Gottes feindlich verhalten und daher kam er auch auf den Gedanken, alle die früher gemachten Beweise vom Daseyn Gottes zusammen zu stellen und zu widerlegen, was ihm auch trefflich gelang. Nach dem Kantischen System war es leicht, die Unrichtigkeit jener Beweise darzulegen, nämlich nach dem Maaßstabe seiner Kategorien hätte Kant sagen können, die Gottheitsidee läuft über alle Kategorien und sinnliche Anschauung hinaus, also sind alle Beweise für sie falsch. Doch er hat das nicht gethan, sondern sie

weitläufig widerlegt. Statt diese Idee nur als Postulat der praktischen Vernunft hinzustellen, wäre das Wahre, daß die Menschheit in Gemüth und Geist allein durch diese Idee ergänzt werde, daher die Nothwendigkeit ihrer Voraussetzung. Diese absolute Voraussetzung des Ersten und Letzten finden wir auch in der Wissenschaft, die Allen als die evidenteste gilt, in der Mathematik. Wo ist der, welcher die Einheit bezweifelt, obschon keine Zahl ist, welche unmittelbar sich anschließt, denn was für unendlich viele Bruchtheile liegen zwischen der Einheit und Zweiheit? Absolut ist auf die Einheit der Zahlen nicht zu kommen, ebensowenig auf die Null als Schlußpunkt, an dem das Zahlensystem wieder umkehren muß. Wo wir nun den Schlußpunkt setzen, sei es bei der Neun oder Eilf, welches Letztere Karl XII. und Leibniz für besser hielten, so müssen wir wieder einen Sprung thun. Und doch beruht auf diesem Sprung die ganze Mathematik. Ebenso ist es in der Geometrie. Wie kommen wir zu dem Punkte anders als durch absolutes Setzen, was der Anfang der Linie ist, und wie zum Kreise? etwa dadurch, daß wir ein Polygon immer mehr erweitern? Sey es auch noch so ausgedehnt, seyen seine Sehnen noch so zahlreich und klein, so werden sie doch nie dem dazu gehörigen Bogen adäquat seyn. Also auch in der Geometrie kommt man zu Punkt und Kreis nicht anders als durch Setzen, und doch liegt zwischen beiden alle Geometrie. Ebenso ist es auch mit der Gottheitsidee: man muß alles Relative verlassen, um das Absolute zu setzen, oder vielmehr man muß das Absolute gleich voransetzen, weil das Relative sich darauf gründet.

Wir wollen nun die hauptsächlichsten jener Beweise anführen und mit kurzen Bemerkungen begleiten. Sie laufen auf vier zurück.

Der ontologische Beweis. Die Ontologie war ein Theil der alten Metaphysik und handelte von den Bestandtheilen des Begriffes vom Wesen **ens**, τὸ ὄν, vom Urens. Hier hieß es nun: die Gottheit ist ein Wesen von absoluter

Realität, und da dieser Begriff keinen Widerspruch enthält, so ist ein solches Wesen möglich, und, weil das Daseyn eine Realität ist, so ist ein solches Wesen auch wirklich. Hier sind zwei Fehler: 1) heißt es, dieser Begriff enthalte keinen Widerspruch. Allein die Gottheit ist kein Begriff mehr, sie ist überschwenglich, und ihre absolute Realtität ist auch kein Begriff mehr, weil sie keine bestimmte Gränze mehr hat. Sie ist eine überschwengliche Idee. Da also dieser Begriff nicht einmal ein Begriff ist, so ist auch nicht zu sagen, er enthalte keinen Widerspruch. Aber auch aus dem Mangel eines logischen Widerspruchs folgt kein Schluß auf das Seyn. Der Satz des Widerspruchs beweist nur für die Denkbarkeit oder Nichtdenkbarkeit, nicht aber für das Seyn. Für den Beweis von der Existenz der Gottheit folgt also daraus Nichts, daß zwischen Gottheit und Seyn kein Widerspruch sey. 2) Wenn man das Daseyn in das Wesen von absoluter Realität hineingelegt hat, so kann man es auch wieder herauswickeln. Aber die Frage war: wie könnt ihr beweisen, daß die Gottheit ein Wesen von absoluter Realität sey? Sie sagen es nur und behaupten sodann, es bewiesen zu haben, eine Art von Taschenspielerei, auf die recht gut der Ausspruch der Xenien paßt:

„Ist denn die Wahrheit ein Zwiebel, von dem man die Häute nur abschält;
Was ihr hinein nicht gelegt, findet ihr nimmer heraus."

Der kosmologische Beweis. Die Welt sammt uns Menschen ist zufällig, allem Zufälligen aber muß ein Nothwendiges zu Grunde liegen, dieses ist Gott, gleichsam das Fußgestell für die Welt. Der Begriff zufällig ist aber selbst zufällig und willkührlich. Man hat das abhängige Daseyn, welches nicht in sich begründet ist, zufällig geheißen. Nun hat aber Alles in der Welt ein solch abhängiges Daseyn, was in der Welt Causalität, in der Erkenntniß Zusammenhang heißt. Wenn das Einzelne in der Welt ein abhängiges Daseyn hat, so folgt noch nicht daraus, daß das Ganze abhängig sey, und es ist der

Schluß vom theilweisen Daseyn auf das Daseyn des Ganzen nicht gültig, es wäre ja möglich, daß das Ganze, eben weil es Ganzes ist, in sich selbst unabhängig dasteht, wie auch der Kreis, weil er Kreis ist, nicht mehr Seiten und Winkel hat, wie die einzelnen Figuren. Wollten wir uns auf den Kantischen Gesichtspunkt stellen, so könnten wir noch sagen: Wer von euch hat ein Ganzes gesehen? das könnt ihr nicht beweisen, so sprecht mir auch nicht davon.

Der physiko-theologische Beweis dünkt sich sehr weise, indem er sagt: in der Welt ist so viele Organisation, daß sie ohne eine organisirende Intelligenz gar nicht erklärbar wäre. Die Produkte der Natur scheinen zweckmäßig eingerichtet, so z. B. erscheinen die Organe der Rede uns trefflich zu diesem Zwecke gestaltet. Uebrigens liegt in der blinden Natur kein Zweck, vielmehr sind die Gestaltungen Resultate der relativen Bestimmung der Theile. Daher sagt Kant, daß die organische Form aus der Welt selbst zu erklären sey, ohne daß man eine Intelligenz zu Grunde lege, die sie hervorgebracht, und so sey dieser Beweis ebenfalls nicht probehaltig. Dazu fügen wir noch, daß organische Form möglich ist ohne Intelligenz. Denn sie ist nichts als Resultat der Wirkung einer Einheit in der Vielheit, wie im physischen Organismus das Lebensprinzip, im Sphärensystem die Sonne. Es braucht in der Welt nur eine innere Einheit zu seyn, so wird die Bildung organisch.

Der vierte Beweis, der formell-rationale, sagt: weil die Vernunft überall von einer Einheit ausgehen muß, so auch bei der Welt. Aber wenn man es auch der Vernunft läßt, daß sie überall von einer Einheit ausgehen muß, so ist die Natur doch keine Vernunft und kann man sie nicht zwingen, auch von einer solchen Einheit auszugehen. Wo uns nur Stückwerk vorliegt, wie bei der Welt, kann man auch nur von Stückwerk, von Empirie, anfangen, nicht von einer Einheit. Der Geist muß sich damit begnügen, davon auszugehen, wovon er eben kann, und will er sich eine solche Einheit fingiren, so soll er nur nicht sagen, er habe sie bewiesen.

Es bleibt nun Nichts übrig, als die Gottheitsidee vorauszusetzen. Geist und Gemüth treiben zu dieser Idee. Der Geist bringt nur in dieser Idee seine Erkenntniß zur Einheit, das Gemüth kann ohne sie nicht zur Ruhe kommen. Diese Idee ist es, welche sich unserer ganzen Natur aufdrängt; ohne Gott sind wir uns selbst räthselhaft. Denn, wie der Apostel Paulus sagt: „in ihm leben, weben und sind wir.“ Alles, was gedacht und gethan werden kann, hat nur Sinn in der Gottheit. Aus ihr hat es Inhalt und Form. Nimmt man die göttliche Substanz weg, so nimmt man den Dingen den Inhalt, nimmt man die göttliche Intelligenz weg, so nimmt man ihnen die Form.

Der Gottheitsidee einfaches identisches Wesen ist in vier Prädikate zusammenzufassen, ohne die sie nicht gedacht werden kann, und in denen alle andere Prädikate liegen: 1) die Gottheitsidee ist absolut, sie ist über allen Quantitätsbegriffen der Zeit, wie sie alte Religionen, oder des Raumes, wie sie Spinoza auffaßten, oder des Grades, der Vielheit u. s. w. erhaben, sie darf also auch nicht in irgend ein Verhältniß eingeschlossen gedacht werden, sondern umgekehrt sind alle Verhältnisse in sie eingeschlossen. Die Gottheit in ihrer Absolutheit ist in Beziehung auf die Zeit die ewige, und in Beziehung auf den Raum die allgegenwärtige. Zu dieser Absolutheit gehören aber auch noch andere Bestimmungen. Wenn gesagt wird, die Gottheit sey absolut, so wird damit auch gesagt, sie sey über alle Gegensätze hinaus. Wäre sie Glied irgend eines Gegensatzes, so wäre sie dadurch relativ, denn was Glied eines Gegensatzes ist, ist eben relativ. In der Absolutheit liegt endlich, daß die Gottheitsidee von keiner andern Idee und das Wesen der Gottheit von keiner andern Wesenheit abhängt, sondern daß sie auf sich selbst ruht. Alles, was nicht Gott ist, ruht auf einem andern. Weil sie nur auf sich selbst ruht, ist sie auch nur sich selbst genügend und bedarf keiner Ergänzung.

Das 4te und höchste Prädikat ist Leben und unter diesem, welches das alte Testament als das würdigste der Gottheit aufgezählt hat „Gott ist der lebendige Gott“, wird

verstanden ein Daseyn, welches beständig ist und sich beständig aus sich selbst erneuert. Diese Idee des Lebens ist gleichfalls absolut zu nehmen, nicht wie z. B. das relative Leben der Pflanzennatur, die ihre Ernährung und Erneuerung aus Luft und Erde nimmt. Gott ist der absolut lebendige.

Zwischen jene zwei fallen noch zwei mittlere Prädikate: das Seyn nämlich (οὐσια) die Substanz, welche einen Theil des Lebens ausmacht — denn das Leben ist — muß bei der Gottheit ebenfalls absolut genommen werden; sie ist absolute Substanz. Wenn nun die Gottheit auf der einen Seite Substanz ist, so ist sie auf der andern Seite ein sich selbst verdoppelndes Leben, im Auffassen der Form ihrer eigenen Substantialität begriffen d. h. Intelligenz und ihre Erkenntniß ist ebenso absolut als ihr Seyn absolut ist. Was sie als Substanz lebendig gesetzt hat, wird selbst wieder von ihr als Intelligenz lebendig erkannt.

So sind diese vier Bestimmungen der Gottheit ein schön verschlungener Kranz, der keine Blume verlieren darf, ohne zerrissen zu werden. In ihnen liegen aber alle möglichen Prädikate, z. B. allwissend nennt die Philosophie absolute Intelligenz, allmächtig absolute Substanz, so daß wir, wenn wir aus dem strengwissenschaftlichen Ausdruck in den gewöhnlichen übergehen, die niederen Vorstellungen auch wissenschaftlich begründet finden.

Der nächste Weg, den der Mensch gefunden hat, um eine Idee der Gottheit denkbar zu machen, ist, daß er in sich selbst geblickt hat und dazu hilft ihm die Offenbarung, welche sagt: der Mensch ist nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen. Das Bild trägt immer auch Aehnlichkeit mit dem Originale, und wenn es auch im Bild nur im verjüngten Maaßstab vorhanden, ja durch die Sünde entstellt seyn sollte, so wird das Bild doch die Züge des Originals nicht ganz verloren haben. Trägt aber der Mensch seine eigene Beschränktheit in die Idee der Gottheit hinein, so entsteht Anthropomorphismus. Wie nun der Mensch in sich selbst die Seele als höchste Einheit

seiner geistigen und physischen Natur erkennt, und aus geistigem und physischem Wechselleben sein ganzes Daseyn gewebt ist, so entstehen ihm daraus vier Ansichten der Gottheit.

Die erste und höchste Ansicht ist die, daß die Gottheit ein Selbstbewußtseyn habe, wie der Mensch, und noch mehr, daß sie ein Selbstbewußtseyn sey, denn das Letzte bei den Menschen ist das Bewußtseyn. Er setzt daher die Gottheit zuerst als bewußt und zwar als absolutes Selbstbewußtseyn. Sodann wie der Mensch in sich selbst den erkennenden Geist findet, so überträgt er diesen auf die Gottheit als absolut erkennend, und wie er in sich Existenz findet, so begreift er die Gottheit als absolut existirend; endlich wie er in sich eine Lebendigkeit findet, deren Prinzip innerlich ist, so sagt er, die Gottheit sey inneres Lebensprinzip von allem äußern Leben, welches Welt heißt, als Weltseele. Spuren dieser Ansichten sind theils in alten Religionen, theils in den Philosophemen der Griechen, ja selbst in der neuern Philosophie, wie bei Spinoza, noch übrig. Nach der ersten Ansicht ist das All in Gott, nach der vierten ist Gott im All, nach der zweiten entwirft die Gottheit das All, und nach der dritten gebiert sie es. Dieß ist die älteste Ansicht der hindostanischen Religion. Die ganze Fülle der Wesen ist nichts Anderes als das göttliche Gedankensystem und die Wesen gehen ohne Zwang und Willen wie Gedanken auf und unter. Die Gottheitsidee aus dem Standpunkte des menschlischen Selbstbewußtseyns begriffen giebt einen Gott, in dessen innerem Schauen die Welt entsteht und sich wieder auflöst, der also seine innere Einheit beständig theilt und aus der Theilung wieder herstellt. Er selbst sich selber objektiv geworden ist die Welt, und diese geht hervor aus dem Heraustreten seines absoluten Schauens in bestimmte Formen.

Es selbst also ist der Ewige und Eine, in seinem Heraustreten aus sich selber wird er schaffend und erzeugt die Zeit, in seinem Herausgetretenseyn wird er erhaltend und erzeugt den Raum, und indem er alles Objektivgewordene wieder in sich zurücknimmt, erscheint er in der dritten Form als Zer-

störer des Vorhandenen und giebt in diesen drei Formen seiner Selbstäußerung die älteste indische Dreieinigkeitslehre (Trimurti, Dreisterblichkeit), Schöpfer, Erhalter, Zerstörer, Brahma, Wischnu, Schiwa. Diese drei Momente des göttlichen Selbstbewußtseyns sind, obgleich nur drei Ansichten, zu drei Personen gemacht worden. Diese Dreiheit in der Gottheit ist selbst Resultat ihrer beständigen Produktion und hört in dieser Produktion auch wieder auf. Die drei Momente im Schaffen der Gottheit, die in den drei Personen als ein Heraustreten aus sich erscheinen, geben die Dreizahl, während die Gottheit dieß in ihrem ewig unveränderlichen Wesen nicht ist, und dieses Wesen als Viertes mit jenen drei giebt die Vierzahl, beide zusammen die heilige Siebenzahl und alle drei heilige Zahlen bezeichnen drei verschiedene Ansichten.

In der indischen Religion ist geradezu die Art, wie in dem Menschen das Bewußtseyn entsteht — nämlich durch das bestimmte Hervortreten des geistigen Prinzips, durch das Festhalten im Betrachten und durch das Auflösen, indem die Produktionen durch andere verdrängt werden, auf die Gottheit übergetragen. Bei einer Gottheit, die Alles umfaßt, kann aber der Gedanke nicht bloß Gedanke seyn, sondern er wird reale Welt.

Verschieden davon ist die Ansicht in den Mosaischen Büchern. Nicht nach dem vollen Inhalte menschlichen Bewußtseyns sondern bloß nach der Einheit der Erkenntniß und des Willens begriffen erscheint Jehovah bei Moses als Person mit der Allwissenheit und dem allherrschenden Willen, der als schaffendes Wort und regierendes Gesetz sichtbar wird. Was in uns Persönlichkeit ist, ist Einheit des Wissens und Willens. Diese Persönlichkeit wird auf die Gottheit übertragen und daher wird Gott von der Erkenntnißseite Gesetzgeber, von der Willensseite das Erkannte producirend und seinem Willen Gehorsam schaffend. Eigenthümlich ist dieser Religion die Idee des schaffenden Wortes („und er sprach, es werde Licht, und es ward Licht"). Das schaffende Wort ist es, worin der Wille der Gottheit objektiv wird. Der göttliche Wille ist absolut,

daher seine Erhabenheit, so daß er nur zu sprechen braucht, damit etwas da sey. Zu dieser persönlichen Gottheit noch die Leiblichkeit gesetzt, so erhalten wir einen griechischen Gott. Diese Leiblichkeit wehrt aber Moses bestimmt ab, indem er sagt, daß von Gott kein Bild noch Gleichniß gemacht werden solle. Dagegen sieht man die individuelle Leiblichkeit überall wuchern in den Religionen des Polytheismus.

Die dritte Ansicht von der Gottheit erhält man, wenn man die Menschennatur in ihrer Zerrissenheit betrachtet. Der Gegensatz im Menschen, auf dem die praktische Philosophie beruht, ist das Individuelle und das Universelle im Menschen. Beide Prinzipien für sich betrachtet sind im Kampfe, und setzt sich das Individuelle zusammenziehend der Erweiterung durch das Universelle entgegen. Dieser Kampf der beiden Naturen im Menschen, den der Mensch durch das Sittengesetz aufzulösen hat, hat eine alte Religion auf die Welt übertragen und daraus zwei Gottheiten gemacht. Die eine ist das Prinzip des Bösen, der Finsterniß, die andere das Prinzip des Guten, des Lichts, der Wahrheit. Das individuelle und das universelle Prinzip bekämpfen sich wie Laster und Tugend im menschlichen Leben, wie auch durch die Weltgeschichte derselbe Kampf geht. Das universelle Prinzip in der Parsenreligion des Zoroaster heißt Ormuzd, das individuelle, mit dem jener sich in die geschaffene Welt theilen mußte, Ahriman. Zoroaster erklärt die Welt für ein Drama, in welchem sich der Kampf zum Siege des guten Prinzips durchführe. Die spätere Zeit hat die Lehre von den beiden entgegengesetzten Prinzipien wieder zu dem Menschen herabgeführt, von wo sie zuerst an den Himmel getragen wurde, und Manes, der in Persien lebte, bildete daraus die gute und böse Seele im Menschen, eine Lehre, die als Ketzerei im Christenthum unter dem Namen Manichäismus vorkommt.

Die menschliche Natur in ihrer Individualität mit Bewußtseyn, Geist und Gemüth begriffen und auf die Gottheit übertragen giebt die Gottheit als Vater, der unter den Geschöpfen,

seinen Kindern, liebend wohnt und deren Liebling der Mensch ist. Die Menschennatur in ihrer Individualität gesetzt geht hervor aus den Familienverhältnissen und lebt in ihnen fort. Die Gottheit wird nun als ein großer Hausvater vorgestellt und die Menschen, weil sie der Gottheit zunächst stehen, erscheinen als seine Lieblinge. Er waltet strafend und belohnend als Erzieher über den Menschen. Diese Ansicht ist für das Knabenalter die angemessenste Darstellung, so daß der Religionsunterricht erst im Jünglingsalter auf die höhere Stufe gelangt, wo die Gottheit als Schöpfer gelehrt wird, wie diese Stufenfolge in J. J. Wagners System des Unterrichts durchgeführt ist. Auch im Neuen Testament kommt häufig diese Ansicht von Gott als Vater vor. So haben wir vier Seiten der Menschheit übergetragen auf die Gottheitsidee: Selbstbewußtseyn, Persönlichkeit, Kampf beider Naturen, Familienverhältnisse. Wenn wir das, was in der Gottheit und in der Menschennatur vereint ist, trennen, so erhalten wir in der Menschennatur einerseits Intelligenz und auf der andern Seite Substanz, und diese Einseitigkeit auf die Gottheit übertragen erscheint die Gottheit unter der Intelligenz gedacht als Vorsehung, unter der Substanz gedacht als absolute Nothwendigkeit, das All aus sich gebärend (Isis) und als Schicksal seiner Evolution vorstehend, wie sie als letztere im Stoischen System und bei den Griechen überhaupt als εἱμαρμένη, πεπρωμένη vorkommt. Diese Ansicht ist bei den Griechen noch weiter individuell geworden in den drei Parzen. Diese sind die Schicksalsidee selbst, weiter individualisirt in Beziehung auf das menschliche Leben. Aber die εἱμαρμένη spinnt den Faden sämmtlichen Dingen, denn hinter ihr steht die absolute Substanz. Die Ansicht von der Gottheit als Intelligenz oder Geist dagegen, deren Gedanken Wesen sind, und die als Vorsehung den Gang des Universums entwirft und leitet, hat sich einseitig nicht als Religion zu gestalten vermocht, weil sie zu abstrakt ist. Aber die Vorsehung muß man nicht von der Nothwendigkeit trennen und umgekehrt auch nicht die Nothwendigkeit

von der Vorsehung, sonst wäre diese leeres Erkennen, jene blind.

Die vierte Form der Gottheit, in welcher das in Intelligenz und Substanz Getheilte sich wiederum verbindet, ist die Gottheit als Weltseele (besonders im orphischen Kultus), in welcher das Leben des All sich concentrirt, und welche selber das Wesen der Dinge seyend ihm theils den Schleier der Erscheinung webt (Pallas Athene) theils die organische Form verleiht (νοῦς κοσμήτωρ des Anaxagoras). Den Schleier zu heben ist nicht möglich, weil er mit dem Wesen der Dinge verwachsen ist. Die sinnliche Erscheinung geistig zu deuten ist Aufgabe der Wissenschaft. So wird der Schleier der Isis gelüftet, nicht indem man ihn wegnimmt.

II.

Verhältniß der Gottheit zu Welt und Menschen.

Betrachten wir die Verhältnisse der Gottheit zu Welt und Menschen, so ist das Erste, daß Mensch und Welt auf irgend eine Art den Ursprung von der Gottheit ableiten, und das ist die Ansicht der Schöpfung. Die Gottheit ist Schöpfer von Welt und Mensch. Die älteste Art dieser Ansicht war die Emanationslehre, daß die Welt eine Erweiterung des göttlichen Wesens sey in verschiedenen Entfernungen von ihm selbst und also mehr oder minder göttlich. Diese Ansicht ist bei Plotinus in die Philosophie übergegangen. An diese Lehre von der Emanation, die die urälteste Ansicht von der Schöpfung ist, schließt sich die Mosaische von dem schaffenden Wort an. An diese beiden reiht sich die dritte, wornach die Gottheit für das, was sie subjektiv erkannt, eine objektive Darstellung gesucht habe, wie der Künstler für seine Ideale eine Verwirklichung sucht. Die Gottheit hat hiebei ihre Ideale sich am ähnlichsten gemacht,

diese aber haben sich von ihr entfernt und sind dadurch leiblich geworden. Die vierte Ansicht ist endlich die von der Weltwerdung der Gottheit als einer ewig aus sich die Welt gebärenden Weiblichkeit. Diese vier Ansichten haben alle die gemeinschaftliche Bedeutung der Schöpfung, allein die Menschheit hat überall die Wahrheit dadurch verloren, daß sie bloß einzelnen Richtungen in der Erkenntniß als der Wahrheit selbst folgte.

Das zweite Verhältniß der Gottheit zu Welt und Mensch ist, daß Gott der Gesetzgeber ist. Gesetz ist die constante Weise des Geschehens. Das innere Naturgesetz und das der Erscheinungen hat beides seinen Grund in Gott. Das Naturgesetz ist für ihren Inhalt das der blinden Nothwendigkeit, das in Gott als dem letzten Urgrund endet. Dieses Gesetz ist nur insofern blind, als es nur die Nothwendigkeit der Natur und ihres innern Lebens enthält; bei der Gottheit, von der das Gesetz ausgegangen ist, ist es nicht blind, sondern von dem doppelten Gesichtspunkt aus ist es ein blindes und schauendes zugleich. Im Wesen der Natur aber ist Alles, was sich in der Natur entwickelt, Resultat jener blinden Nothwendigkeit. Für die andere Seite der Natur, für ihre Form, ist das Gesetz das einer organischen Harmonie. Die innere Seite der Natur ist die Produktivität, die äußere das Produkt. Diese Harmonie besteht in der Ganzheit der Produkte, in der einzelne Produkte die Form annehmen müßen. Auch für diese organische Harmonie muß die Gottheit als Urheber erkannt werden, da sie für die Natur das Wesen aus ihrer Substanz, die Form aus ihrer Intelligenz nimmt. Das Gesetz der Erkenntniß und das Gesetz des freien Handelns ist ebenfalls auf die Gottheit zurückzuführen und so erscheint die Gottheit als Gesetzgeber in den vier Gesetzen als blinde Nothwendigkeit, als zweckmäßige Nothwendigkeit, als erkennende Nothwendigkeit und als moralische Nothwendigkeit.

Das dritte Verhältniß der Gottheit zu Welt und Mensch ist, daß Gott der Richter für das verletzte Gesetz ist. Dieß

setzt voraus, daß die Gottheit über der Verletzung ihres Gesetzes wache. In der Natur gehen Abweichungen vom Gesetz (Mißgeburten) von selbst schnell unter, in der moralischen Welt wacht die Gottheit über Wahrheit und Irrthum. In der Natur ist der Prüfstein des Gesetzes so fest gelegt, daß jede Abweichung davon sich alsbald selbst ausgleicht. Im Menschen liegt die universelle Anlage und jede Entfernung davon bestraft sich durch die tiefe Erschütterung seines eigenen Wesens, durch das Gewissen.

Das vierte Verhältniß der Gottheit zu Welt und Mensch ist das: wenn Welt und Mensch vielfach vom Gesetze abweicht, so ist eine Wiederherstellung der ersten Reinheit zu erwarten, wohin die Entwicklung des Ganzen zurückkehrt, und Gott ist Wiederhersteller. Die Idee dieser Wiederherstellung liegt in der alten Metempsychose und scheint auch in der Idee vom Heiland zu liegen, wo die Idee der Wiederherstellung auf ein göttliches Haupt als Erlöser gesetzt wird. Schon bei Zoroaster kommt dieser Heiland vor, um dem Prinzip des Guten in der Menschennatur den Sieg zu verschaffen. Die Lehre von der Erlösung im Christenthum sagt, daß der Mensch aus Gottes Hand rein gekommen durch den Mißbrauch seiner Freiheit sein Verhältniß zu Gott verloren habe und in die innere Zerreißung, genannt Sünde, gefallen sey; darauf habe Gott beschlossen, ihn wieder zurückzuführen zu seinem ersten ursprünglichen Verhältniß durch einen Heiland, der in sich durchführe, was der Mensch ermangelte, und auf diese Weise ihn von der Sünde erlöse. Die Metempsychose oder Seelenwanderung dagegen, welche unter die urältesten Lehren indischer Religion gehört, und die älteste Lehre vom Verhältniß der Welt zu der Gottheit enthält, beruht auf der Ansicht, daß die Welt bei ihrer ersten Entwicklung aus der Gottheit mit der göttlichen Natur am einartigsten, am homogensten, gewesen sey; bei ihrer weitern Entwicklung habe sie entgegengesetzte Natur angenommen und sey materiell und leiblich geworden, so daß Entfernung von der Gottheit und Materiellwerden Eins ist. Die Welt

sey selbst geistig gewesen wie die Gottheit, habe aber das individuelle Daseyn vorgezogen und zur Strafe das geistige verloren. Nun habe die Welt im Ganzen die Aufgabe, alle Formen des Materiellen, der Leiblichkeit, zu durchlaufen, um dann wieder zu der Gottheit zurückzukehren. — Beide Ansichten, die von der Metempsychose und von der Erlösung sind ohne Zweifel sehr großartig, aber sie sind auch die einzigen, welche in den Religionen versucht worden sind und versucht werden können, um zur Wiederherstellung der verlorenen ersten Reinheit zu gelangen.

III.

Die Beziehungen zwischen der Gottheit und der Welt und Menschheit.

In der Religionslehre sind die nächsten Beziehungen zwischen Gott und Mensch zu suchen durch die Natur der beiden Glieder und die Beziehungen sind das Hin- und Hergehen des Lebens von einem Verhältnißgliede zum andern. Die Verhältnißglieder sind hier Gott und Mensch, und die Beziehungen müßen sich richten nach der Empfänglichkeit des einen Gliedes für die Einwirkung des andern, sind also durch die Beschränktheit des schwächern Gliedes selbst eingeschränkt. Es ist also die Beziehung darin zu suchen, wie weit die beschränkte Menschennatur der göttlichen Einwirkung fähig ist.

Für die Menschennatur ist die höchste Einheit die Seele. Diese ist der Einwirkung der Gottheit am meisten fähig. Die erste Beziehung liegt nun darin, daß die Seele die Einheit der Menschennatur, die Gottheit die Einheit der Welt ist, so daß Einheit in der Einheit sich spiegelt. In der Richtung auf die Gottheit hat die menschliche Seele ihr natürliches Ziel. Diese Beziehung ist die unmittelbarste und geht wegen des unzerstörbaren Wesens der Seele noch über dieses Leben hinaus.

Ist die Beziehung der Seele auf die Gottheit die höchste Beziehung zwischen Gott und Mensch, so ist die zweite Beziehung die des Gemüths mit seinen Gefühlen und Trieben. Die Gefühle sind Bewegungen des innern Lebens des Menschen durch die Berührung mit dem äußern, worin sie einseitig angeregt wird und wodurch sie aus ihrem Gleichgewicht kommt. Die Idee der Gottheit kann alle diese Bewegungen des Gemüths beschwichtigen. In der Richtung der Seele auf die Gottheit ist das Gemüth über diese Bewegungen erhaben. Die innere Stimmung gleicht dann einem klaren ruhigen See. Ihre Ruhe ist in Gott wegen des unveränderlichen Wesens der Gottheit. Die andere Seite des Gemüths liegt in den Trieben oder der gefühlten Mangelhaftigkeit des innern Lebens, das der Ergänzung von außen bedarf. Jeder Trieb verräth ein in sich unbefriedigtes Leben. Die Gottheit als keiner Ergänzung bedürftig ist über alle Triebe erhaben. Der Menschheit Triebe finden ihre Ergänzung nicht immer und nicht im gehörigen Grade. Dieß führt auf den Ursprung des Uebels in der Endlichkeit und in der Doppelheit der Naturen. Sünde, Unrecht, Irrthum und Krankheit sind Folge der Relativität der Menschennatur und ihrer Duplicität. Diese sind Ursprung des Uebels. Er fällt für die Gottheit weg, weil sie nicht in diese Relativität verwickelt ist. Die Gottheit erscheint so für die Triebe als die Idee des höchsten Guts. Das Höchste, was der Trieb verlangen kann, ist in Gott oder kommt von Gott.

Die dritte Beziehung zwischen Gott und Mensch ist die des Geistes. Der Geist hat eine Seite der Erkenntniß und eine der Darstellung, der wissenschaftlichen und künstlerischen. Diese zwei Seiten des Geistes haben zur Gottheit eine eigene Beziehung.

Was die Erkenntnißseite betrifft, so ist nur in Gott Wahrheit. Die Wahrheit liegt nicht in dem, was erkannt worden, sondern in der Form der Erkenntniß. Nicht im Dreieck liegt die Wahrheit, daß die drei Winkel gleich zwei rechten Winkeln sind, wenn aber die Form erkannt ist, dann ergiebt sich diese

Wahrheit. Was aber die Form betrifft, so hat auch diese ihren Ursprung in Gott. Die Wahrheit liegt darin, daß die Erkenntnisse sich gegenseitig bestimmen, z. B. daß der Rechtsbegriff als äußerlich, der Pflichtbegriff als innerlich erkannt wird. Wenn die Bestimmung dieser zwei Begriffe consequent durchgeführt wird, so kommt in ihnen die Wahrheit heraus. Es fragt sich, wie die Erkenntnisse, die neben einander stehen, ihren gemeinschaftlichen Ursprung gewinnen, und die Antwort ist, daß beide aus höheren Erkenntnissen sich ableiten, und wenn diese höheren verfolgt werden, so kommen sie auf die Gottheit zurück. Die Beziehung des Menschengeistes auf die Gottheit ist, daß nur in der Gottheit Wahrheit ist. Die Ideen haben in der Gottheit ihren Schlußstein und darum ihre Wahrheit. Von der Gottheit herab wird weiter in's Detail gegangen und wenn dieser Gang der Erkenntniß von der Gottheit ausgehend immer consequent bleibt, so wird er nie die Wahrheit verlieren. Läßt man von der Gottheit, so hat man Atheismus, und der Atheismus hat nur einen einzigen Irrthum, daß er bodenlos ist. Die Gottheit allein ist Quelle der Wahrheit.

Die Beziehung der Gottheit auf den Menschengeist von Seiten seiner **Darstellung** ist folgende. Alle Künste erhalten ihre höchste Bedeutung von der Gottheitsidee. So ist die Kirchenmusik die höchste in der Musik und ebenso die übrigen Künste. Denkt man auch nur an die Griechen, bei denen doch die Gottheitsidee in Göttern fast verloren war, so hat man die Jupitersstatue von Phidias. In dieser Statue war das Höchste der bildenden Kunst geleistet. Hätte sich nicht die Gottheitsidee in ihr dargestellt, so gut oder so schlecht vielmehr sich dieselbe in irdischer Masse darstellen ließ, so wäre sie nicht die höchste Leistung der Plastik geworden. So ist die Tempelbaukunst die höchste, so die heilige Poesie, überall hat die Kunst die höchste Bedeutung, wenn sie die Gottheitsidee zum Stoff nimmt. So auch verliert die wissenschaftliche Darstellung den Boden, wenn sie die Gottheitsidee aufgiebt. Sie ist der höchste Gedanke und seine Darstellung die reichste.

Nun ist noch nöthig, den Menschen in Seele, Geist, Gemüth und Leiblichkeit zusammenzufassen und auf die Gottheit zurückzubeziehen. Das Wechselleben von innen und außen soll sich in der höchsten Idee begegnen. Die Gottheitsidee durchdringt auch das sinnliche Daseyn des Menschen und heiligt es dadurch. Ueberall kann sich der Mensch nicht bloß sinnlich gehen lassen, er kann selbst mit seiner sinnlichen Existenz nicht zufrieden seyn. Die beiden Naturen, die ideelle und die reelle sollen beisammen seyn. Davon war auch das Alterthum durchdrungen und hat das Physische zu heiligen gesucht. Der physische Akt des Essens z. B. wird menschlich durch geistreiche und gemüthliche Unterhaltung und geheiligt durch religiöse Beziehung im Tischgebet, und ebenso sollen alle Seiten des physischen Daseyns auf die Gottheitsidee bezogen werden. So hat Zoroaster auch die niedrigen Funktionen des menschlichen Leibes mit eigenen Gebeten begleitet. Alles soll der Mensch um Gotteswillen thun und in Allem soll er gottähnlich werden.

IV.

Zurückbeziehung der Menschheit auf die Gottheit.

Das menschliche Individuum steht nicht allein. Es ist in die Gattung verwebt und vermag erst dadurch sich zu vollenden. Die Zurückbeziehung alles Menschlichen auf die Gottheitsidee ist also nur von einer religiösen Gemeinschaft zu erwarten, in der sich die religiösen Ansichten der Einzelnen kund geben, und die von einem auf den andern übergeht und so reciprok ist. Diese Gemeinschaft wird sich später als Kirche herausstellen.

Alle Gemeinschaft unter Menschen beruht auf dem Einswerden Vieler in Gefühl und Trieb des Gemüthes sowohl als im Erkennen und Denken des Geistes. Religiöse Gemein-

schaft setzt nun voraus, einmal daß Viele sich in einerlei Art religiösen Fühlens und Denkens begegnen, und dann, daß sie sich in gegenseitige Berührung setzen, in welcher das Religiöse von jedem Einzelnen ausgehend von den andern wieder zu ihm zurückkehre.

Das religiöse Gefühl heißt Andacht und besteht in einem Gefühle der Abhängigkeit und der Unterordnung alles Endlichen gegen das Absolute und ganz besonders in dem Gefühle menschlichen Ergänzungsbedürfnisses. Religiöser Trieb besteht in dem Streben durch Steigerung seines eigenen Wesens sich dem Göttlichen näher zu ringen, was theils durch Reinigung von der Sünde theils durch innere Erhebung geschehen kann. Daher in der alten Welt die Entsündigungsformen, denn die alte Welt war tief durchdrungen davon, daß man sich dem Reinen nur rein nahen dürfe, woher auch symbolisch die weißen Gewänder.

Für die religiöse Gemeinschaft wird auch geistige Gemeinschaft verlangt, die zuerst in übereinstimmender Vorstellung vom Wesen der Gottheit und ihrem Verhältnisse zu der Menschheit beruht. Ohne religiöse Erkenntniß, welche bestimmte Vorstellung über das Wesen der Gottheit und ihr Verhältniß zu der Menschheit gefunden hat, und worüber eine geistige Gemeinschaft existirt, ist religiöse Gemeinschaft unmöglich. Mit einem Polytheisten z. B. kann ein Christ nicht in religiöser Gemeinschaft seyn oder er muß mit Mitleiden ihn als auf niederer Stufe stehend betrachten. Sodann wenn der Hindu glaubt, daß das verlorne Verhältniß des Menschen zur Gottheit durch die Seelenwanderung hergestellt werde, so wird der Christ nicht darauf eingehen, weil er an die Erlösung glaubt. Diese Ansichten vom Wesen der Gottheit und ihrem Verhältnisse zur Menschheit können gefunden seyn durch Offenbarung oder durch Forschung, und es wird Einheit in diesen zwei Wegen verlangt, denn welche auf verschiedenen Wegen zu Ansichten von der Gottheit gelangt sind, werden auch in den Ansichten verschieden seyn. Erhalten wird die religiöse Gemeinschaft durch

stete Richtung des Geistes auf die Idee, in der die Gemeinschaft liegt.

Soll nun religiöse Gemeinschaft gebildet werden, so wird das Gemüthliche dieser Gemeinschaft bei den Einzelnen nur überhaupt vorausgesetzt, denn eine detaillirte kann nicht verlangt werden. Die Demüthigung z. B. wird in jedem Individuum verschiedene Nüancen haben, je nachdem einer weicher fühlt als der andere. So wird das Gefühl der Andacht in jedem anders seyn, ob es gleich im Ganzen zusammentrifft, wie jeder auch seinen eigenen Regenbogen sieht, obgleich das Bild des Regenbogens für alle übereinstimmt. Für das Geistige der religiösen Gemeinschaft wird aber Uebereinstimmung in den Vorstellungsarten verlangt, das gemeinschaftliche Dogma, auf welches sodann religiöse Betrachtung sich gründen läßt. Die Aufregung des Gemüthes aber durch religiöse Betrachtung heißt Erbauung.

Das Dogma einer Religion liegt entweder in einer allgemein verbreiteten auf Tradition beruhenden religiösen Weltansicht, wie bei den Griechen und Römern, oder in einer Sammlung heiliger Bücher, wie bei geoffenbarten Religionen. Die Tradition findet man bei allen polytheistischen Völkern. Es gehen schon die Stammessagen in die Religion über. Eine solche Religion hat eine wandelbare Basis, indem die Ausbildung dieser Religion den Künstlern und Poeten überlassen wird. Sie hat im Grunde keine strenge Uebereinstimmung des Dogma. Wenn ein Dichter einen neuen Göttersohn erfindet, so kommt es nur darauf an, daß er consequent in die übrige Götterfamilie verwebt sey. In heiligen Büchern aber ist die Basis fest. Da kommt auf die Ideenmasse, die darin ist und auf die Art, wie die Ideen bestimmt sind, Alles an. Nun entsteht die große Frage, wie diese heiligen Bücher zu nehmen seyen, ob wörtlich oder ob gedeutet werden darf. Soll gedeutet werden dürfen, so hängt viel von dem Standpunkt ab, den der Deuter in der Bildung erlangt hat. Die Auslegung der heiligen Bücher ist entweder durch die

Autorität gebunden oder frei. Die fixirte Auslegung ist im Christenthum auf katholischer Seite, auf protestantischer die freigegebene, und es bestimmt sich nach dieser Auslegung, wer zu dieser Gemeinschaft gehöre oder nicht. Die Deutung ist unendlich vielfach und der Protestantismus das eigentliche Nest der vielfachen Deutung, oder, wie man es von katholischem Standpunkte aus nennt, der Ketzerei. Bei der freigegebenen Deutung kommt es nicht bloß auf Einsichten, sondern auch auf Gemüthszustände an. Daher wird im Protestantismus die Deutung unendlich. Wenn im Allgemeinen Uebereinstimmung im Dogma gefordert werden muß, so ist begreiflich, daß bei der vielfachen Deutung diese Uebereinstimmung stark gefährdet ist.

Ist die Einheit des Dogma gegeben, so fragt es sich um die Mittel, durch welche bewirkt wird, daß diejenigen, welche in einerlei Art religiösen Fühlens und Denkens sich begegnen, sich auch in gegenseitige Berührung setzen, deren Inbegriff Kultus genannt, die religiöse Gemeinschaft, welche in Hinsicht der Einheit des Dogmas Kirche heißt, zur Gemeinde verbindet. Die Kirche ist nicht lokal, sondern umfaßt alle Gemeinden, und noch mehr alle, die auch zu keiner Gemeinde gehören, aber doch in Gemüth und Ansichten übereinstimmen, sie ist die allverbreitete und heißt dann die unsichtbare.

Das **Wesen** des Kultus besteht in der Gottesverehrung d. h. in dem sinnlichen Ausdruck dessen, wie der Mensch sein Verhältniß zu Gott fühlt und erkennt. Im Kultus soll Geist und Gemüth zugleich befriedigt werden. Die **Form** des Kultus liegt in der Gemeinschaft. Der Kultus ist ein Gesammtleben. Privatandacht kann nicht zum Kultus gerechnet werden und es giebt keinen Privatkultus. Dabei hat aber doch der Kultus gleichen Inhalt mit den Privatandachten. Der **Gegensatz** liegt in dem Subjektiven der Gefühle und Ansichten und der Objektivität ihres Ausdrucks und wird **vermittelt** durch die Darstellungsmittel in Sprache, Ritus, Symbolen und Künsten. Das Erste und Höchste ist die Sprache,

das Zweite die heiligen Gebräuche. Diese sind Aktionen, die einen religiösen Sinn haben. Die Ritus sind verschieden nach dem Dogma. Da aber darin ein Theil des Ausdrucks für die religiösen Ansichten und Gefühle liegt, so kann eine Religion auch ein ganzes System von Ritus haben, welches System Rituale heißt. In der Kniebeugung z. B. spricht sich ein Theil der religiösen Gefühle aus und es ist nicht anzunehmen, daß der Ritus bloß in äußerlichen Handlungen bestehe. Neben dem Ritus sind die Symbole, die ruhenden Formen der Darstellungsmittel, wie der Ritus die Handlungen enthält. Die Symbole sind Sachen, die durch ihre körperliche Form religiöse Ideen ausdrücken, und die auch zu einem Symbolensystem ausgebildet werden. Als vierter Ausdruck des Religiösen kommt noch der reichlichste durch die Künste, die hier erst ihre höchste Bedeutung erhalten.

Die **Endlichkeit** für den Kultus liegt in seiner Beschränktheit in Raum und Zeit auf eine Anzahl Theilnehmer in einem angemessenen Lokale. Der Kultus fordert ein Lokal und darin liegt schon eine Endlichkeit, weil eine Lokalität nur eine beschränkte Zahl von Menschen faßt. Nun kommt es darauf an, ob diese Lokalität geschlossen sey, wie bei den Mysterien, oder offen wie bei den neuern Religionen. Wenn die Lokalität geschlossen ist, so ist der Kultus selbst auch geschlossen. Ein Kultus aber, der sein Lokal offen hält, drückt auch seine Offenheit dadurch aus. Der geheime Kultus schließt sich auch innerlich ab. Wenn aber ein Leben offen seyn darf, so darf und soll es das religiöse. Der Kultus hat eine tägliche und eine nächtliche Feier, aber der nächtliche Kultus ist schon nahe dem geheimen. Der **Quantität** nach ist die Frage, wie weit sich der Kultus erstrecken könne. Antwort: Der Kultus ist eingeschränkt auf das Mittheilbare und auf die Empfänglichkeit. Die Extase z. B. kann nicht mitgetheilt werden. Die **Qualität** besteht im Religiösen und die **Realität** in der wirklichen innern und äußern Theilnahme der Glieder. Es ist eine äußere Theilnahme möglich ohne innere, aber die

Realität besteht in der Verbindung beider. Setzt man die innere Theilnahme ohne die äußere, so bleibt nur Privatandacht des Individuums übrig, und diese ist kein Kultus. Der **absolute Gegensatz** liegt in der Seele, in der sich alles Subjektive und in der Sinnlichkeit, in der sich alles Objektive concentrirt. Zur Sinnlichkeit ist zu rechnen der Leib mit seinen materiellen Erscheinungen. **Vermittelt** wird dieser absolute Gegensatz durch den freien und unfreien Einfluß der Seele auf den Leib und des Leibes auf die Seele. Der **relative Gegensatz** besteht zwischen dem fühlenden Gemüth und erkennenden Geist, von denen jedes durch die religiösen Ideen auf eigene Weise angesprochen wird, und wird **vermittelt** durch die Darstellungsmittel, welche Gefühle oder Ansichten bewirken. Der **quantitative Gegensatz** besteht darin, daß nicht alles Religiöse sich aussprechen läßt, also der Ausdruck des Subjekts sich auf das beschränken muß, was sich aussprechen läßt. Dem Aussprechbaren steht gegenüber das Unaussprechbare. Das Unaussprechbare wird ergänzt durch die Ahnung, welche das Aussprechbare und das Unaussprechbare **vermittelt.** Für die Religion ist das Gebiet des Unendlichen geöffnet, zu dem die Begriffe und Gefühle nicht hinreichen, und da gilt es eine Möglichkeit, das zu fassen, was darüber hinausliegt, in der Ahnung. Der **qualitative Gegensatz,** das Heilige und Profane, wird **vermittelt** durch die Weihe. Ausgesprochen soll nur das Heilige, entfernt das Nichtheilige werden. Das Heilige ist das, welchem religiöse Bedeutung zuerkannt worden, und profan, was diese Bedeutung nicht hat. In die Mitte zwischen beide tritt in der Weihe der feierliche Akt, durch welchen das, was früher der religiösen Bestimmung nicht gewidmet war, jetzt ihr gewidmet wird.

Thesis hat der Kultus durch eine ungeheure Nothwendigkeit, die in der Menschennatur liegt, daß nämlich der Mensch für sich allein gar nichts ist. Die Abhängigkeit des Menschen von der Gemeinschaft treibt den Einzelnen zu Erreichung seiner religiösen Bestimmung in den Kultus, weil er

sie nur durch gemeinsames Wirken erreichen kann. Die allseitige Abhängigkeit treibt den Menschen zum Staate, der als allseitige Gemeinschaft den Kultus als religiöse Gemeinschaft entwickelt. Die richtige Idee vom Staat ist, daß er das Gesammtleben aller Gesammtleben sey, also alle einzelnen Richtungen des Lebens vereinige. So steht nun die eine Form des Gesammtlebens, nämlich des religiösen, unter den übrigen Formen des Gesammtlebens, und es entsteht für den Staat die Aufgabe, religiöses Leben bei seinen Bürgern nicht nur zu gestatten, sondern zu veranlassen. Dadurch ist die Kirche unter den vielen Aufgaben, welche der Staat zu lösen hat und es ist eine seiner höchsten, seine Bürger in religiöses Gesammtleben zu bringen. Die Religionsideen können aber auch bei einer zu universeller Anlage gemachten Religion von der Art seyn, daß sie in einer Mehrzahl von Völkern sich verbreiten. So macht das Christenthum eine unsichtbare Kirche aus, die über jeden Staat hinausliegt und sie alle in sich begreift. Will sie sich sichtbar machen im Kultus, so tritt sie in das Gebiet eines Staates ein, und fällt also auch unter seine Rechte. Die sichtbar werdende Kirche wird daher jedem Staate unterthan und jeder Staat lebt in der unsichtbaren Kirche weitem Umfang.

Die **Analysis** oder die Bestandtheile des Kultus sind die Religion und ihre Mittheilung, und die **Antithesis** besteht in der Wechselwirkung der Gemeindeglieder als aktive und passive, aufregende und aufgeregte, Priester und Laien, während die **Synthesis** die Totalwirkung der Gemeinde auf sich selbst ist. Der Priester muß im Namen der religiösen Gemeinde das, was in ihr vorgeht, darstellen z. B. die Gemeinde im Gebet repräsentiren, und er muß der Gemeinde vorstellen, was durch den Kultus ausgesprochen wird. Die Priester sind Verwalter der Mysterien, in ihrer Hand ruhen die Sakramente, durch sie werden sie vertheilt, und weil deren Verwaltung auf Kenntniß des Religionssystems beruht, so sind sie gelehrte Kenner und Ausleger

des Dogma der Kirche. Von dieser Seite heißen sie Theologen. Diese Seite des Priesterthums hat der Protestantismus vorzüglich aufgenommen, welcher dem Kultus sich abgewandt und sich zur Aufgabe gemacht hat, die Religionsideen zu erklären, wogegen der Katholicismus eine vielfache Entwicklung des Kultus beibehalten hat. Die Idee des Priesters umfaßt Beides, den Darsteller für den Kultus und den Religionslehrer. Durch Darbringung des Opfers ist der Priester Opferpriester, wie im Meßopfer. Die Idee des Opfers ist nicht einfach bloß die Mittheilung einer Gabe an die Gottheit, sondern sie entspringt aus dem Gefühle, daß die Menschheit das von sich thun müsse, was der Gottheit fern sey, die Leiblichkeit. Daher waren die Opfer in den ältesten Zeiten Abthuung des Leibes, sie waren Menschenopfer, oder trafen Theile des Leibes. Abraham verwandelte sie in Thieropfer, an deren Stelle unblutige Opfer an Feldfrüchten traten, bis zuletzt Jehovah die Opfer verwarf. Pythagoras hatte den Grundsatz aufgestellt, daß in seinem Orden kein blutiges Opfer vorkomme. Das Christenthum nimmt die Opferidee noch auf in der Lehre vom Opfertode Christi, der im Abendmahl und in der Messe gefeiert wird.

Die **Identität** im Kultus besteht in der Uebereinstimmung der Gemeindeglieder im Standpunkt und Ausdruck ihrer religiösen Gesinnung, welche sich in stehenden oder veränderlichen Formen des Kultus äußern, und wovon sich der Verächter des Kultus ausschließt. Dagegen das **Verhältniß** besteht in der individuellen Ungleichheit der Gemeindeglieder, indem sie zwar auf den gleichen Standpunkt, aber jeder auf individuelle Weise die religiöse Gesinnung hegt. Die **Beziehung** ist wie Paulus sagt: Jeder erbaue den Andern, und die **Reciprocität**: Ein Hirte und Eine Heerde.

Moralphilosophie.

Moral ist die Wissenschaft von der nothwendigen Bestimmbarkeit des Individuellen in der Menschennatur durch das damit verbundene Universelle.

In der individuellen Natur erscheint der Mensch als Einzelwesen in Zeit und Raum begränzt. Die Leiblichkeit, das individuelle Prinzip mit dem Charakter der Einzelheit, ist bestimmbar vom höhern geistigen Prinzip mit dem Charakter der Universalität. So vom Geistigen bestimmbar greift das Leibliche ein ins Aeußere mit dem Sinne des Geistigen. **Wesen** für die ganze Moral ist also die Bestimmbarkeit der leiblichen Natur zum Handeln durch die geistige Natur und im Sinne des Universellen. Die Moral fordert nicht die Welt umzuwandeln, sondern sich umzuwandeln, daß man nämlich in allen seinen Handlungen sich durch die höchsten Ideen bestimmen lasse, und daher ist die Aufgabe der Moral nicht unmöglich. Daß man des höchsten Sinnes fähig ist, von dem die Handlungen auszugehen haben, dafür bürgt die Erkenntniß, und daß man diesen höchsten Sinn von der höchsten Stufe der Erkenntniß auf die niedrigste herabführen kann, dafür bürgt der Zusammenhang der Stufen der Menschennatur. In der Moral muß man also im höchsten Sinn zu handeln, d. h. die höchsten Ideen, die die Erkenntniß erreicht hat, auch herab in die Handlungen zu übertragen lernen. Diese Bestimmbarkeit der niedern Natur durch die höhere ist das Wesen der Moral.

Die **Form** ist die Nothwendigkeit dieser Bestimmung und diese drückt sich aus durch das moralische Sollen. Nothwendigkeit ist wohl im Sollen aber von eigener Art. Die zwei Dinge, die in der Moral zusammenpassen sollen, sind nicht absolut mit einander vereinigt, sondern es ist erst die Aufgabe, sie zur Vereinigung zu bringen. Die individuelle Natur ist das, wovon das Menschenindividuum mit seiner Existenz ausgeht, und die universelle ist das, wozu der Mensch übergeht; das Letztere ist noch nicht erreicht, sondern noch zu erreichen, und dadurch wird diese Nothwendigkeit — daß beide Naturen des Menschen sich decken — zu einer geforderten, nicht wie in der Erkenntniß zu einer gegebenen. Beide Naturen müssen sich decken, so daß gar keine Frage bleibt, ob das, was in der niedern Natur gehandelt wird, auch von der höhern gebilligt wird. Diese geforderte Nothwendigkeit heißt nun Sollen und das ist die allgemeine Form der Moral, d. h. die Moral fordert überall, daß diese zwei Naturen, die universelle und die individuelle, in Uebereinstimmung kommen sollen.

Gegensatz ist eben die Vollendung der Menschennatur in der Herrschaft des Universellen, und die anmaßliche Selbstständigkeit des Individuellen. Der Gegensatz findet sich in dem Sollen selbst, denn es findet sich hier die individuelle Natur mit ihrer anfänglichen Sinnlichkeit im Gegensatze mit der universellen, durch welche die individuelle sich bestimmen lassen soll.

Die **Vermittlung** ist dem menschlichen Willen übertragen, der von der Stufe des höchsten Bewußtseyns herabsteigend, die universelle Form in das Gebiet des Individuellen einzuführen arbeitet. Es ist die Seele selbst, die als höchste Einheit in diesen Willen herabsteigt. Der Wille ist also kein sogenanntes eigenes Vermögen, sondern die Seele selbst, die ihre Ideen in der Außenwelt ausprägt. Die individuelle Natur kann nur Bewegungen machen, handeln, aber die universelle Natur den Sinn in diese Bewegungen legen.

Ihre **Endlichkeit** erhält die moralische Aufgabe durch die Endlichkeit in der Menschennatur, sey es bei der Gattung

oder dem Individuum. Die ganze Aufgabe der Moral entsteht dadurch, daß der Mensch in Raum und Zeit geworfen ist. Die Endlichkeit bezeichnet also gerade das, daß dem Menschen seine Aufgabe erst durch das Hineinwerfen in Raum und Zeit entsteht. Also theilt die Moral ihre Aufgabe mit der Menschennatur.

Die **Quantität** fragt, wie weit das Gebiet der Moral reiche, und die Antwort darauf ist, daß die Moral so weit reicht, als das Individuelle im Menschen unter universellen Sinn gebracht werden kann. Grübler haben die Frage aufgeworfen, ob es in der Moral gleichgültige Sachen gebe. Aus dem einen Standpunkt muß geantwortet werden, daß in der Moral Nichts gleichgültig sey, weil Alles von universellen Ansichten ausgehen müße. Vom entgegengesetzten Standpunkt aus läßt sich sagen, daß die individuellen Bestimmungen oft so ins Einzelne gehen, daß sie für die Moral unmöglich interessant seyn können. Aber die gleichgültigen Dinge hängen oft mit andern Dingen zusammen, die nicht gleichgültig sind. Die wahre Ansicht ist: Alles in der Moral ist nicht gleichgültig, so weit sich darin universelle Ansichten durchführen lassen.

Die **Qualität** liegt in der entschiedenen Herrschaft des Universellen über das Individuelle, und diese entschiedene Herrschaft ist das Gute.

Realität erhält die Moral in der Durchführung dieser Herrschaft durch innere und äußere Verhältnisse des menschlichen Daseyns, wenn also die Moral ihre Aufgabe gelöst hat. Die Realität ist theils in dem Innern des Individuums, theils in der Berührung desselben mit der Außenwelt zu suchen.

Den **absoluten Gegensatz** bildet hier die Universalitätsform an sich mit der Individualitätsform an sich, wie die Religionen ihn Gott und Satan nennen, das universelle und das egoistische Prinzip in der Menschennatur auf die Welt übertragen.

Der **relative Gegensatz** findet sich in der Gebrechlich-

keit der Menschennatur, in welcher das göttliche Prinzip von der Leiblichkeit verkümmert als Streben zum Guten, verwebt mit menschlichen Gefühlen und Gebrechen erscheint. Aber auch dem Satan ist die Menschennatur durch die als Erbsünde ihm angeborene sinnliche Leiblichkeit nicht gänzlich verfallen, sonst wäre das Gute unmöglich.

Der **quantitative Gegensatz** ist bei dem relativen Stande der endlichen Naturen das Schwankende der Gränze zwischen der individuellen und universellen Natur. Diese schwankende Gränze drückt sich theils im Menschengeschlecht aus theils in Einzelnen nach Zeitaltern, Lebensaltern, Individualitäten und Stimmungen. Die unvollkommene Güte und Bosheit haben wechselnde Gränzen. Ganze Nationen sind der Entsittlichung unterworfen und arbeiten sich wieder aus ihr heraus. Das Erste in der Menschengeschichte ist das Reine, was die Religion als Paradies bezeichnet, das Letzte das vollkommen wieder Gereinigte und in die Mitte zwischen beide fällt die schwankende Gränze. Diese neigt sich entweder auf die Seite des Gemüths oder auf die des Begriffes. Das Mittelalter war auf gemüthliche Weise human oder inhuman, in Begriffszeiten wie die unsrigen ist der Mensch durch den Begriff entweder sittlich oder in der Schlechtigkeit raffinirt. Nach Nationen ist diese Gränze so verschieden wie nach Individuen, die bei verschiedener Anlage verschiedene Wege zur Sittlichkeit haben. Aber auch für Individuen wechselt die Gränze wieder nach Stimmungen und Perioden. Das Mittelalter des Individuums ist die Jugend und von ihr sagt schon das Sprichwort: Jugend hat nicht Tugend; zugleich hat sie aber Enthusiasmus d. h. augenblicklich aufflammende Begeisterung.

Qualitativer Gegensatz: Tugend und Laster stehen sich gegenüber, wobei die Sittlichkeit in der entschiedenen Richtung für das Gute, das Laster in der entschiedenen Richtung für das Böse liegt. Allein die Herrschaft des universellen und die Herrschaft des individuellen Prinzips sind nicht absolut, sondern bei der einen sind immer noch Momente der Schwäche,

bei der andern Momente des Guten möglich, und wenn es auf der einen Seite traurig ist, daß die Menschen in der Tugend nicht beharrlich sind, so ist es auf der andern Seite doch erquickend, daß sie es auch im Laster nicht sind.

Vermittelt wird der absolute Gegensatz (**absolute Vermittlung**) durch die Weltgeschichte für das ganze Menschengeschlecht, so daß sie mit dem Sieg des Guten über das Böse enden muß, wie Zoroaster diesen Kampf und Sieg zum Haupttheil seines religiösen Systems gemacht hat.

Der relative Gegensatz wird vermittelt (**relative Vermittlung**) durch sittliche Anstrengung des Individuums, das universelle Prinzip in sich herrschend zu machen.

Die **quantitative Vermittlung** liegt in der fortschreitenden Herrschaft des Guten, welche durch die Macht des Ganzen gesichert ist. Bei den Edlen wird der Glaube an den Sieg des Guten immer allgemeiner, er muß aber durch Wissenschaft zur Einsicht gebracht werden. Da auf dem, was in moralischer Hinsicht das Gute genannt wird, die Welt steht, so hemmen partikuläre Bestrebungen den Sieg des Guten zwar, aber so gewiß die Peripherie Herr wird über alle Richtungen der Radien, so gewiß wird durch die Macht des Ganzen, in der Hand Gottes ruhend, das Gute Herr über das Böse. Die partikulären Bestrebungen müssen immer den universellen unterliegen.

Die **qualitative Vermittlung** liegt in der sittlichen Anlage der Menschennatur, welche ursprünglich nicht auf dem individuellen Prinzip, sondern auf dem universellen gegründet ist.

Gesetzt wird die moralische Aufgabe für den Menschen (**Thesis**) durch seine beginnende Entwicklung als Theilung seiner selbst. Alle Entwicklung ist eine Zerreißung des vorher Ungetheilten, sie wirft das Ganze in gestörte Harmonie und partielle Neigung. Im Physischen sind dieß die Entwicklungskrankheiten, in denen das Einzelne über das Ganze überwiegend hervortritt. Wie nun die volle Gesundheit vor der Krankheit als **vis medicatrix naturae** eintritt, so dient auch

in der moralischen Entwicklung die Unschuld des Paradieses unterstützt vom moralischen Arzte als Heilmittel. Und da der Mensch mit seiner Geburt in seine Entwicklung geworfen ist, so beginnt die moralische Aufgabe mit der Geburt.

Die Bestandtheile (**Analysis**) für die Moral sind eben die zwei im Menschen verbundenen Naturen, die aus dem Gleichgewicht kommen. Das Individuum als Kind in das Daseyn geworfen ist eine Fleischmasse, wobei die universelle Anlage, die sich durch diese Masse bis zur Idealgestalt durchbilden soll, noch im Minimum ist, ebenso ist es im Psychischen.

Der Kampf dieser beiden Bestandtheile (**Antithesis**) soll im Frieden Gottes (**Synthesis**) sich auflösen, indem die zwei Naturen ihre entgegengesetzte Richtung aufgeben und sich in Harmonie auflösen.

Bei der ganzen moralischen Aufgabe ist die **Identität** in der Seele zu suchen, die die unveränderlichste bleibt, indeß Geist, Gemüth und Sinnlichkeit in ihren Verhältnissen wechseln. Das **Verhältniß** tritt zwischen Universellem und Individuellem im Menschen ein, wobei der Wille beständig Individuelles auf Universelles bezieht (**Beziehung**). So entsteht dadurch ein menschliches Leben, in welchem die **Reciprocität** alles Peripherischen auf den Mittelpunkt eine Concentricität des Individuellen mit dem Universellen zu Stande bringt.

Die Realisirung der sittlichen Aufgabe unter den Menschen hat die christliche Religion auf eine Weise bezeichnet, die von der Wissenschaft nicht besser gefunden werden kann, als Reich Gottes. Wenn die Gottheit in der freien Natur sich ebenso durchgeführt findet, wie in der physischen Natur, dann ist die Herrschaft Gottes ganz hergestellt, so daß man sich also nicht mit einem Gedanken der Gottheit entgegensetzt. Diese Idee der Herstellung der Herrschaft Gottes muß als das Ziel des sittlichen Strebens für die Individuen und die Völker gesetzt werden und daraus ergeben sich die Pflichten: 1) im

Einzelnen, was das Individuum in sich selbst durchzuführen habe, z. B. wie Einheit zwischen Geist und Gemüth herzustellen sei — Selbstpflichten. 2) in seinen Naturverhältnissen, d. h. denjenigen Verhältnissen, in welche der Mensch durch die Natur gesetzt ist, wie die Familien- und Geschlechts-Verhältnisse. Wir wollen sie Naturpflichten nennen. 3) Die Verhältnisse im Staate, wie Standes- und Berufs-Verhältnisse, geben Staatspflichten. 4) Den allgemein menschlichen Verhältnissen entsprechen allgemeine Menschenpflichten. Durch alle Kapital dieser vier Pflichten hindurch geht das, daß diese Verhältnisse nur dann sittlich erscheinen, wenn sie aus dem höchsten Standpunkte, der Gottheit, begriffen werden. Daher ist die Moral eine Humanitätslehre aus Ideen, weil Alles auf den Standpunkt des Ganzen zurückgeführt ist. Dann erscheint das Reich Gottes als Reich der Liebe, der Pflicht (Tugend), der Wahrheit und der Schönheit: als Reich der Liebe, in dem die Gemüther ohne egoistischen Gegensatz im Gefühl der Einheit ihrer Abstammung und des Ziels vereinigt werden, als Reich der Tugend, in dem jeder seine Pflicht thut, als Reich der Wahrheit, in dem das Streben nach Wahrheit die Wege vermieden hat, die zum Irrthum führen, und als Reich der Schönheit, in dem ein Durcharbeiten der Menschennatur durch Liebe, Pflicht und Wahrheit auch zu einem schönen Aeußern bringt, das sich nicht bloß auf die Sinnlichkeit, sondern auch auf das Handeln erstreckt — eine sittliche Schönheit. In dieser Idee des Reichs Gottes ist die verklärte Menschennatur.

I.

Die Selbstpflichten.

Die Selbstpflichten bestimmen sich nach dem Begriffe, welchen das Individuum von seinem eigenen individuellen

Daseyn zu bilden hat. Dieser heißt dem Inhalte nach Ebenbild Gottes und der Form nach Verwebung des Individuums in die Gattung, so daß es allein seine Aufgabe nicht lösen kann. Dieß ist die Grundlage der Selbstpflichten und kommt es nun darauf an, daß die Idee vom Ebenbild Gottes sich in ihrem vierfachen Inhalt realisire. Der Mensch ist nämlich Ebenbild Gottes 1) dadurch, daß er seinen Standpunkt da nehmen kann, wo die Gottheit auch, nämlich im Ganzen, er muß universell im Standpunkte seyn. Der Mensch ist 2) Ebenbild Gottes durch den schauenden Geist, der zu Ideen sich zu erheben vermag, und 3) durch das fühlende Gemüth, das ebenso universeller Gefühle fähig ist. Die christliche Religion verlangt allgemeine Menschenliebe, ein auf das ganze Menschengeschlecht erweitertes Wohlwollen. Nehmen wir dem Menschen die Möglichkeit, sich zu universeller Ansicht im Gemüth und Geist zu erheben, so ist er ein Thier. 4) ist der Mensch Ebenbild Gottes in der selbstbeherrschten Erscheinung, was sich schon in seiner Gestalt ausdrückt. In den Thiergestalten liegt schon das Dienende, das Unterworfene, sie sind unfrei, mögen sie auch noch so edel seyn.

Hat das Individuum diesen Begriff von seinem individuellen Daseyn, so muß es die Stufen und Seiten seiner Natur unter den Begriff vom Ebenbilde Gottes aufnehmen und im Durchführen dieser Aufgabe sich selbst als ergänzt durch die andern und die andern ergänzend betrachten. Stufen sind die Entwicklungsstufen des Alters, und diese sind wie die Seiten unter die höchste Idee vom Ebenbild Gottes zu setzen. Für die Durchführung der moralischen Aufgabe handelt es sich hier darum, wie sich die verschiedenen Lebensalter zur Idee vom Ebenbild Gottes verhalten. Das Individuum muß sich durch das Ganze ergänzen und das Ganze wiederum durch sich ergänzen. Wenn das menschliche Individuum vom Ganzen so abhängt, daß es menschliche Hülfe unentbehrlich braucht, so ist gewiß, daß das Ganze auch die Beiträge von uns zu fordern hat.

Die sittliche Aufgabe selbst kann nur gefaßt werden, wenn das Individuum sich über die Stufe der thierischen Willkühr zu menschlicher Freiheit erhoben hat. Nun besteht die thierische Willkühr theoretisch in der Vergleichung des Objektiven und praktisch in der Wahl des Verglichenen, die menschliche Freiheit aber besteht theoretisch in dem Herabsehen auf alles Objektive und praktisch in der Behandlung des Objektiven nach universeller Ansicht, erhaben über die Wahl. In den Mitteln zum Zweck kann man vergleichen, aber zwischen dem Guten und Bösen selbst ist keine Wahl, weil durch Gefühl und Erkenntniß und die zum Guten entschiedene Natur jede Möglichkeit des Bösen schon voraus weggenommen ist. Wer noch schwankt zwischen dem Guten und Bösen, der schwankt noch in der Sittlichkeit selbst und verfällt der Macht der Sünde. Das Thier steht nicht über allen Objekten, sondern wenn es dem einen entgeht, fällt es dem andern anheim, ebenso der Genußsüchtige, besonders wenn er seine Wahl noch mit Begriffen aufgeputzt hat. Die Freiheit ist dem Wesen nach ein Standpunkt (für Gefühl oder Ansicht) und der Form nach Selbstbestimmung d. h. Einheit des Bestimmenden und Bestimmten. Dieser Standpunkt ist der, in welchem die Intelligenz ihr eigenes Ich und jedes andere auf Gott und Universum bezieht, dagegen die Willkühr die Gottheit vergißt und das Universum auf ihr Individuum bezieht. Daher ist die Willkühr verkehrt. Da der Mensch gemüthliche und geistige Seite hat, so muß die Freiheit in einer von beiden oder in beiden zugleich stattfinden, d. h. der Geist oder die Gefühle müssen von dem Einzelnen abstrahiren und auf die Idee des Ganzen sich richten. Die geistige Entwicklung ist durch Schuld der Zeiten nicht in Allen zur Vollendung gekommen und so bleibt für Viele der Standpunkt der Freiheit nur durch das Gemüth zu erreichen.

Die Freiheit ist also von der einen Seite ein Standpunkt, von der andern Seite eine Gesinnung d. h. Ansicht fürs Handeln, und kann betrachtet werden positiv als Selbstbestimmung,

negativ aber als Unabhängigkeit von äußern Einflüssen. Diese Selbstbestimmung muß aber über den Egoismus, den Lebenstrieb des Einzelwesens hinausgehen bis zum Ganzen. Nur wenn die Idee des Ganzen auf ihn wirkt, ist der Mensch frei. Daß nicht alle Handlungen egoistisch sind, beweist alles Große in der Weltgeschichte. Wenn die edeln Menschen ihr Leben für eine Idee dahingeben, so beweisen sie dadurch thatsächlich, daß etwas in uns sey, was über die Individualität hinausliegt. Da aber der Wissenschaft ein faktischer Beweis nichts gelten kann, so wollen wir einen theoretischen versuchen, den stärksten unserer Meinung nach, der nur möglich ist. Die Objekte gehen in uns über und vergeistigen sich in uns zu Vorstellungen, Begriffen und Ideen. Letzteres ist das Höchste. Was und durch welche Stufen es hinaufgestiegen ist, steigt auch durch diese Stufen wieder herab in's Handeln. Ist nun das Erkennen bis zu den Ideen, den Ansichten des Ganzen, hinaufgestiegen, so steigt es auch ebenso wieder herab. Wenn also in uns Ideen sind, so ist umgekehrt auch richtig, daß die Ideen in das Objekt übergeführt werden können im Handeln. Sind also im Handeln Handlungen, die aus dem Standpunkte des Ganzen hervorgegangen sind, so sind dieß freie Handlungen. Eine Natur, der die Ideen versagt sind, ist eben dadurch der Freiheit beraubt. Daher hat es für den bloßen Begriffsmenschen keinen Sinn, wenn sich Einer für das Ganze aufopfert, er schilt diesen am Ende einen Narren. Da endlich die Gottheit ihren Willen nur im Standpunkt des Ganzen, des All, hat, so ist der, welcher auf dem Standpunkt des Ganzen sich zur Freiheit erhob, in Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen. Daher ist Freiheit auch Gehorsam gegen den göttlichen Willen, während auf der andern Seite Ungehorsam gegen Gott Servilität gegen partikuläre Einflüsse ist.

Die erste Selbstpflicht des Individuums ist also, sich zur Freiheit zu erheben: sey frei! Dieß geschieht dadurch, daß die Idee ergriffen und der Entschluß gefaßt wird, sie festzuhalten; aufgeregt aber kann die Idee werden, theils von Seite

des Gemüthes, theils auch des Geistes. Es braucht wirklich ein Erheben auf den Standpunkt des Ganzen, auf den Berg, von wo aus hinabgeschaut wird auf die niedern Regionen. Zugemuthet kann dem Menschen diese Erhebung werden, weil sie selbst seine Natur ist. Der Begriffsmensch erhebt sich nur partieenweise über die einzelnen Objekte, z. B. er kennt die Menschen, die Art, wie sie schlecht zu seyn pflegen, aber er kann die Schmach nicht von sich abwälzen, im Dienste des Einzelnen zu leben und am Einzelnen zu haften.

Der Weg zur Erhebung geht nun theils durch den Geist, theils durch das Gemüth, als welche beide mit Durchführung dieser Idee beschäftigt sind. Von Seite des Geistes kommen hier die freien Gedanken ebensowohl als die Erkenntniß in Betracht, und von der letztern wird verlangt, daß sie zu einem klaren Begriffe des Individuums komme, welches theils das Wesen der Menschheit überhaupt, theils seine besondere Modifikation in diesem Individuum enthält. Jedes wissenschaftliche Wort aus dem Standpunkt des Ganzen kann den Geist auf diesen Standpunkt erheben. Die Erhebung von egoistischen Gefühlen zu Gefühlen für das Ganze ist namentlich durch katechetische Fragen auch bei einem unwissenschaftlichen Individuum zu Stande zu bringen, indem man es auf den Widerderstand seines Egoismus mit dem der übrigen aufmerksam macht. Es muß dem Individuum zugemuthet werden, sey es geistig oder gemüthlich, durch freien Entschluß sich auf den Standpunkt der Freiheit zu heben. Indem Geist und Gemüth an der Behauptung dieses Standpunktes arbeiten müssen, kommen beim Geist die freien Gedanken in Betracht, die er neben den Erkenntnissen bildet. Die Erkenntnisse hängen immer von den Gegenständen, den Verhältnissen des Objekts ab. Neben diesen Erkenntnissen hat der Geist aber freie Gedanken, die aus seinem Innern hervorgehen, z. B. die Wünsche, Plane für die Zukunft u. s. w., und diese freien Gedanken sollen auch den Standpunkt des Ganzen behaupten. Von gemüthlicher Seite entreißt der Mensch sich den Objekten durch

Selbstverläugnung. Da entsteht das erhebende und erhabene Gefühl, über den Objekten zu stehen. Die Realisirung dieser Selbstpflicht muß überall von den Individuen gefordert werden. Die Individuen sind aber nicht gleich, sondern Jedes hat zu dieser Forderung ein eigenes Verhältniß, z. B. des Geistes, indem Manchem schwer wird, über Vorstellungen zu Begriffen, noch schwerer über Begriffe zu Ideen zu kommen. So von Seiten des Gemüthes hat Mancher ein weiches, oder krankhaft empfindliches Gemüth. Daher ist die Durchführung dieser Aufgabe nicht gleich, sondern eigenthümlich nach den Individuen, und daraus entsteht

die zweite Selbstpflicht: Erkenne Dich selbst, und zwar im Einzelnen und im Ganzen. Die Selbsterkenntniß fordert zuerst Erkenntniß der Menschennatur überhaupt und zur Lösung dieser Aufgabe muß die ganze Wissenschaft aufgeboten werden. Denn der Mensch steht auf der vierten Stufe, und diese wird erst erkannt durch die Erkenntniß der drei untern Stufen. Daher hatte Sokrates Unrecht, als er von seinen Schülern Selbsterkenntniß forderte und doch sie abhielt von der Weltansicht und philosophischen Systemen. Nur durch Philosophie der Natur und des Menschen, also durch Gesammtphilosophie ist Selbsterkenntniß möglich. Ferner müssen die Modifikationen gefunden werden, die die allgemeine Menschennatur in ihm, dem Individuum, angenommen hat, wie sich z. B. Verstand und Vernunft, Phantasie und Einbildungskraft in ihm sich zu einander verhalten; dazu noch das Gemüth mit Gefühlen und Trieben der Sinnlichkeit, und so kommen unendlich viele Modifikationen für den Einzelnen, und diese Modifikationen muß das Individuum kennen, um sich selbst zu kennen. Ist diese Pflicht der Selbsterkenntniß befriedigt, so wird das Individuum wissen, welches für es der Weg ist, sich zur Freiheit zu erheben, wie es vermöge seiner Mängel häufig in Gefahr ist, die Früchte seiner Bemühung zu verlieren, und wird beständig Wachsamkeit üben, um nicht durch seine Schwächen der Sünde zur Beute zu werden. Dieß führt zu der

dritten Selbstpflicht: **Gieb Acht auf Dich selbst.** Die Selbstpflicht der Achtsamkeit auf sich selbst ist den beiden ersten Selbstpflichten verwandt. Die zweite und dritte gehören dem Geiste, denn der Geist ist zum Wächter gesetzt über das Gemüth, weil der Geist der wachende, sehende und erkennende ist, das Gemüth aber nicht. Die erste Selbstpflicht gehörte dem höchsten in uns, der Seele. Der freie Gedanke hat sich nun darauf zu richten, wie das Individuum seine Eigenthümlichkeit in der Zeit und unter den veränderlichen Einflüssen des äußerlichen Lebens durchführe, damit es aus der Freiheit nicht falle, wie das Neue Testament sehr treffend dieß ausdrückt: „wer da stehet, der sehe zu, daß er nicht falle."

Das Gemüth hat die zwei Seiten der Gefühle und der Triebe. Von Seiten des Gemüths sind nun zuvörderst die Gefühle zu berücksichtigen, welche von den Zuständen des äußern Lebens aufgeregt werden und hieraus entsteht

die vierte Selbstpflicht, **Gemüthsruhe**, welche theils durch das Uebergewicht des höchsten Gefühls über die andern, theils durch das Gegengewicht des Geistes gegen die Gefühle errungen wird. Der Geist erhält dieses Gegengewicht durch richtige Erkenntniß des Wesens und richtige Beurtheilung des **Werthes** der Dinge. Die Gefühle sind Bewegungen des Ozeans des innern Lebens durch äußere Einflüsse, wobei die Freiheit leicht in den Wellen begraben wird. **Bürger** drückt dieß poetisch so aus:

„Der Laute gleicht des Menschen Herz,
Zu Lust und Schmerz gebaut;
Doch spielet sie oft Lust und Schmerz
Zu stürmisch und zu laut."

Im Menschen aber soll das Gleichgewicht nicht gestört werden, er soll über die Wogen des Gemüths stillend herfahren wie Neptun mit seinem Dreizacke und seinem **Quos ego!** über die Meereswogen. Also Herrschaft über das Gemüth, Gemüthsruhe ist hier Pflicht. Die Stoiker haben sie aber auf falschem Wege gesucht, indem sie das menschliche Herz

zum Stein machten, denn das Gemüth ist den Menschen nicht gegeben, um keines zu haben und es zu tödten, wie die Stoiker. Bei dem Bestehen der Gefühle kann unter ihnen Gleichgewicht hergestellt werden, wobei die Freiheit bestehen kann. Oft sind die Gefühle einander entgegengesetzt und da kann ein Gefühl durch das entgegengesetzte bekämpft werden. Soll also bei der Bewegung Ruhe entstehen, so darf die Freiheit dem einen Gefühl nur ein anderes entgegengesetztes Gefühl, z. B. der Uebermacht des Schmerzgefühls ein heiteres Gefühl entgegensetzen. Auf der andern Seite kann ein niedereres Gefühl durch ein höheres unterdrückt werden und in das höhere sich auflösen z. B. das Schmerzgefühl über dem Verlust des äußern Vermögens kann aufgehoben werden durch das Gefühl, daß man seinen innern Werth nicht verloren habe. Den Gefühlen kann ferner entgegengearbeitet werden durch Aufregung der geistigen Thätigkeit, namentlich ist der kalte Begriff sehr geeignet, dem warmen Gefühl entgegenzuarbeiten, z. B. der unglücklichen Liebe tritt die Erkenntniß entgegen, daß der Geliebte unserer Liebe nicht würdig gewesen sey. Das Letzte und Höchste, was für die Gemüthsruhe zu thun ist, ist die Erhebung zu Ideen:

„Erhaben über mein Geschicke
Erheb ich mich o Gott zu dir!“

so daß die Gefühle dem Weltplan untergeordnet erfaßt werden.

Das Stoische System hat auch den falschen Grundsatz aufgestellt, daß uns nicht die Dinge sondern unsere Vorstellungen von den Dingen afficiren, z. B. wer eine Amputation leidet, der soll sagen, daß ihn nur die Vorstellung der Amputation afficire. Allein die Dinge afficiren uns wirklich, wenn wir aber die Dinge falsch beurtheilen, so afficiren uns auch die falschen Vorstellungen. Der Stoische Grundsatz gilt nur von diesen.

Die Hauptsache zur Behauptung der Gemüthsruhe ist eine richtige Beurtheilung der Dinge. Der W e r t h d e r D i n g e kann beurtheilt werden entweder nach dem Standpunkte

der egoistischen Willkühr und hier heißt es: die Dinge sind so viel werth, als sie die Genüsse des Individuums vervielfältigen oder erhöhen. Oder der Werth der Dinge wird nach dem sittlichen Standpunkte beurtheilt, und hiernach sind sie so viel werth, als sie die sittliche Aufgabe fördern oder erleichtern. In beiden Fällen werden die Dinge auf den Menschen bezogen und darnach geschätzt, nur im einen Falle auf den sinnlichen, im andern auf den sittlichen Menschen.

Die Beurtheilung des Werthes der Dinge nach dieser letztern Ansicht ist Weisheit, und die Behandlung der Dinge nach derselben trifft entweder die menschlichen Angelegenheiten oder die andern Dinge. Ersteres heißt ganz eigentlich Handeln. Weisheit ist mit Wissenschaft nicht einerlei. Solon war ein Weiser, aber kein Wissenschaftsmann. Die Männer der Wissenschaft haben eine richtige Einsicht in das Wesen der Dinge und die Weisen eine richtige Beurtheilung der Dinge in ihrer Beziehung auf die sittliche Aufgabe der Menschheit. Die Wissenschaftsmänner können das Wesen der Dinge ganz erkannt haben, ohne ihre Erkenntniß durch das Handeln bestätigen zu müssen. Nicht so beim Weisen, der in seinem Handeln bestätigen muß, daß er die richtige Beurtheilung getroffen hat.

In die Behandlung der menschlichen Angelegenheiten bringt nun die egoistische Willkühr eine Berechnung der andern Menschen und ihrer Verhältnisse als Mittel für unsere Zwecke, welche Klugheit heißt. Diese Klugheit läßt sich auch mit der Weisheit verbinden, wenn dabei der egoistische Standpunkt vermieden und die Berechnung nur für die sittliche Aufgabe angestellt wird. Diese Klugheit ist es, von der das Neue Testament sagt: „seyd klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben.“ Berückende Klugheit dagegen heißt Schlauheit.

Zunächst stören uns in unserer Gemüthsruhe die Affekte und die Leidenschaften, denen nicht leicht ein Individuum entgeht. Affekte und Leidenschaften gehören dem Gemüthe und

die Affekte fallen auf die Gefühle, sie sind plötzlich aufgeregte Gefühle, die die Intelligenz unterdrücken. Die Leidenschaften kommen von den Trieben. Wie es fixe Vorstellungen giebt, so giebt es auch fixirte Richtungen eines Triebes und diese heißen Leidenschaften. Sich den Leidenschaften hingeben ist oft der Menschheit gefährlicher, als sich den fixen Vorstellungen — Narrheiten — hingeben. Man bekämpft die plötzlichen Aufregungen der Affekte durch Angewöhnung, Alles sogleich mit dem Gedanken zu ergreifen.

Durch die Ruhe des Gemüthes wird es dem Triebe, der als Wille frei geworden, möglich, die Richtung auf das Gute unverändert beizubehalten, was bei der Eigenthümlichkeit des Individuums durchgeführt Charakter genannt wird. Er verbindet mit der Festigkeit der Richtung die Eigenthümlichkeit des Aufnehmens und Zurückwirkens. Charakter ist also nicht die verschiedene Individualitätsform, ob einer warm oder kalt ist, sondern die constante Richtung der Triebe, die consequente Festhaltung derselben Handlungsweise, wobei jeder noch seine Individualiät mitgiebt. Bei dem einen wird z. B. der Charakter durch das Gemüth unterstützt, der Andere dagegen muß seinen Charakter seinem Gemüth abkämpfen. Deßhalb haben die Moralphilosophen, namentlich Kant, viel Werth daraufgesetzt, daß Einer seinen Charakter auch gegen seine Natur gleichsam durchtrotzt. Die Xenien bemerken darauf, es sey zwar respektabel, den Charakter zum Trotz unserer Natur durchzuführen, aber doch schöner eine Natur, die diesen Kampf nicht zu kämpfen brauche. Die fünfte Selbstpflicht also, die gleichfalls auf das Gemüth fällt, ist der Charakter, welcher abhängt — was besonders für Erzieher sehr wichtig ist — 1) von dem selbstständigen Urtheile über die Dinge. Wer erst bei andern herumfragen muß, was die Dinge werth seyen, der erfährt immer nur anderer Ansichten und kommt nie zu zu selbstständigem Urtheil, und ihm ist also auch ein selbstständiges Benehmen unmöglich. Ohne selbstständiges Urtheil ist aber der Mensch eine Wetterfahne, die von jedem Urtheil an-

derer herumgetrieben wird. 2) Hängt der Charakter ab von der Kraft zu entbehren oder sich etwas zu versagen, um ihm zur kräftigen Thätigkeit, zur Energie zu verhelfen. Durch die Kraft der Entbehrung und Entsagung haben die Spartaner trefflich verstanden den Charakter zu erziehen. Dadurch wird der Charakter in sich selber gestärkt, so daß er auf der einmal genommenen Richtung unwandelbar fortschreitet. Diese Kunst macht auch eigentlich den moralisch freien Mann. Wer sich nichts versagen kann, der wird von jedem Genuß zerrissen; jeder Genuß nimmt ein Stück seiner Selbstständigkeit von ihm weg.

Sind durch Gemüth und Geist diese Bedingungen gegeben, so ist nun der Leib zu berücksichtigen, durch welchen im Leben gehandelt werden soll. Er muß als Werkzeug behandelt und also theils in der Gesetzmäßigkeit seines physischen Seyns und Wirkens nicht gestört, theils in der Brauchbarkeit für sittliche Zwecke planmäßig ausgebildet werden. Die sechste Selbstpflicht ist: der Leib muß absolutes Werkzeug für die Person seyn. Er soll der Seele dazu dienen, sich in der Außenwelt aussprechen und darstellen zu können. Die ganze Moral für den Leib besteht daher darin, daß das, was der Leib ist, bestimmt ist, den Verhältnissen zum Ganzen sich anzuordnen, ein Werkzeug der Seele zu seyn, um die Außenwelt aufzunehmen und auf die Außenwelt zu wirken. Der Leib muß als Werkzeug für die sittliche Aufgabe behandelt werden, und sehr schön spricht dieß das Neue Testament so aus: man muß den Leib heiligen, daß er ein Tempel Gottes werde. Pflicht ist also 1) die Zweckmäßigkeit und physische Gesetzmäßigkeit des Leibes nicht zu stören, sie nicht anzutasten zu wagen z. B. durch physische Genüsse. Daher ist Mäßigkeit in Genüssen und Anstrengungen eine Tugend, insofern sie die Gesundheit erhält. 2) Der Leib soll aber auch planmäßig ausgebildet werden, damit die Kräfte des Leibes alle zweckgemäß verwendet und diese ein geschicktes Werkzeug der Seele werden. Sittliche Reinheit und sittliche Brauchbarkeit des Leibes gehören also zu dieser letzten Selbstpflicht.

Diese sechs Selbstpflichten sind nichts anderes als die Universalität durch Seele, Geist, Gemüth und Leib durchgeführt und eben diese sechs Momente zusammen machen die Idee der Person im moralischen Sinne aus im Gegensatz zur Person im rechtlichen Sinne, welche als Einheit von Wissen und Willen auf dem Gebiete der Begriffe, der Beurtheilung der Dinge, steht. Wo von jenen sechs Momenten im Menschen etwas vorhanden ist, insoweit ist moralische Persönlichkeit in ihm. Die moralische Persönlichkeit fordert den universellen Standpunkt und damit übereinstimmende Gesinnung. Wollte man dieß in das Rechtsgebiet mit hineinbringen, so gäbe es nur Verwirrung. Die moralische Beurtheilung gehört nur für das Herz. Um die Moralität einer Handlung beurtheilen zu können, müßte man die obigen sechs Momente genau kennen, dieß ist aber unmöglich, denn wie man zu sagen pflegt, man kann Niemanden in's Herz sehen. Daher sagt der Apostel: richtet nicht, so werdet ihr auch nicht gerichtet werden, und es geht die Regel daraus hervor, in der moralischen Beurtheilung streng gegen sich, aber nachsichtig gegen Andere zu seyn.

Dem subjektiven Begriffe der Person auf dem Gebiete der Moral steht der objekte Begriff des Handelns gegenüber. Es ist der durch den Leib in der Menschenwelt objektiv gewordene Gedanke. Handeln ist Objekt, Persönlichkeit ist Subjekt; Subjekt und Objekt machen aber ein gemeinschaftliches Leben aus, und ohne das Handeln ist also der Begriff der moralischen Persönlichkeit unvollständig. Die moralische Persönlichkeit bedarf des Handelns zu ihrer Ergänzung, sie muß werkthätig seyn, d. h. wie das Neue Testament es will, den Glauben in Werken zeigen. Die Hindu blieben bei dem Begriff der moralischen Persönlichkeit stehen und erwarteten die Lösung der moralischen Aufgabe nur im Innern. Sie glaubten dadurch das Höchste zu erreichen, wenn sie jede Wirkung nach außen ablegten und das Nichthandeln auch im Handeln

für das Höchste erklärten. Allein dieß ist ebenso falsch, als wenn man im Gegentheil dem Handeln nachjagt.

Das Handeln geht vom Triebe aus; der Trieb aber, der nicht mehr Trieb des Individuums ist, sondern im Subjekte den universellen Standpunkt genommen hat, ist Trieb des Ganzen und heißt nun Wille. Dieser ist es, welcher des Subjekts universelle Gefühle und Ansichten in die Wirklichkeit herabzuführen bemüht ist. Daraus ergiebt sich ein Kampf des Willens mit der Außenwelt, die sogar oft die Aktivität einnimmt und dem handelnden Willen nur noch die passive Seite überläßt. Für die moralische Beurtheilung kommt es allein auf das ernste Streben des handelnden Willens an und es ist für sie gleichgültig, ob die Außenwelt weiche oder Widerstand leiste, die Person thuend oder leidend sey. Das tugendhafte Leiden hat ebensovielen Werth als das tugendhafte Thun, obgleich meistens nur dieses angestaunt wird. Indeß es dem Einen gelingt, kräftig zu handeln, kann ein Anderer nur kräftig dulden. Es entsteht hier eine neue Pflicht: dieselbe sittliche Kraft, die im Handeln wirksam ist, auch im Leiden zu zeigen als Geduld. Die Geduld im Leiden ist dasselbe, was die Beharrlichkeit beim Handeln. Wenn es also nur auf die Kraftanwendung des Willens ankommt, so ist dagegen eine gefährliche moralische Verirrung, sich in der Liebe zum Erfolge zu verlieren, wie derjenige einen Fehler begeht, welcher in der Schlacht sich im Nachsetzen verliert und darüber alles Andere vergißt. Man soll also im Verfolgen des Erfolgs nicht erblinden wie die Enthusiasten.

Das Handeln bewirkt am Ende in den Außenverhältnissen der Menschen eine Veränderung und da kann das Handeln von dem subjektiven Innern heraus bis zum Objekte viele Schritte thun, wie in der dritten Kategorientafel gezeigt ist.*)

---

*) Impuls, Heraustretend, Uebergehend, Uebergegangen. Vgl. J. J. Wagner: Organon der menschlichen Erkenntniß §. 153. Erläuterungen zum Organon, ebend. Metaphysik S. 116.

Die objektive Seite des Handelns ist die durch dasselbe hervorgebrachte Veränderung in den menschlichen Verhältnissen als Wirkung desselben, und diese beginnt schon, sobald der Gedanke angefangen hat, andern verständlich zu werden. Daher ist auch das gesprochene und noch mehr das geschriebene Wort eine Handlung, welche in objektiver Bestimmtheit dastehend That heißt und es giebt Handlungen, welche ein Ganzes von Thaten ausmachen, eine Unternehmung.

Der erste Moment für das Handeln ist der Impuls, der zweite, wenn der Impuls schon heraustritt, der dritte, wenn der Impuls in die Wirklichkeit übergeht und der vierte, wenn er übergegangen ist. Nach diesen vier Momenten ist das moralische wie das juridische Handeln zu beurtheilen und bei jedem Moment die Reinheit zu erwägen. Diese vier Momente passen auch auf das bloße Wort, denn durch dieses sind auch objektive Verhältnisse realisirt. Durch das Wort sind Gedanken gesetzt. Zwischen Wort und That darf also ein Unterschied in moralischer Beurtheilung nicht gemacht werden, das Wort ist nur die wenigst objektive That.

Die Wirkung der Handlung vor ihrer Ausführung von dem handelnden Subjekte gedacht heißt Zweck, und die Bedingungen ihrer Realisirung sind die Mittel. Wer nun den Zweck will, muß auch die Mittel wollen, aber Mittel und Zweck müssen, ohne sich sittlich zu widersprechen, sich in der Aufgabe des Reiches Gottes vereinigen. Der Zweck ist also die umgekehrte Caussalität, der vorausgedachte Effekt. Die Wirkung ist in der Kette des moralischen Handelns das Erste, dann kommt die Ursache, die in der Kette der physischen Natur vorangeht, als Mittel nach, das zum Zweck führen soll. Der Zweck ist eine Handlung und die Mittel sind gleichfalls Handlungen. Jede Handlung bestimmt aber sich selbst und hat ihre eigene moralische Beurtheilung. Mittel und Zweck müssen sich in einer sittlichen Ansicht begegnen. Ihr Widerspruch macht die Verbindung zwischen Mittel und Zweck sittlich unmöglich. Der Zweck kann nie die Mittel heiligen.

Die subjektive Seite des Handelns liegt in dem Bewußtseyn des Handelnden, daß er Urheber der Handlung sey, und wie er selbst sein Handeln begriffen habe. Auf beides gründet sich die moralische Zurechnung der That, über deren wahren Ursprung aus unserm Innern sich der Handelnde theils selbst täuschen kann, theils auch kann er durch eine vom Gemüthe und Geiste ausgegangene falsche Ansicht im Entschlusse irren. Es kommt hier darauf an, daß der Impuls der Handlung wirklich im Individuum gelegen habe mit dem Bewußtseyn des Guten und Bösen, und wie er die Handlung angesehen, ob er sie als unschuldig, erlaubt, geboten oder als sittlich verboten angesehen habe. Die moralische Beurtheilung der Zurechnung ist für den Handelnden selbst sehr schwer, noch mehr aber für andere. Es ist hier nicht genug, daß der Handelnde aus Ueberzeugung gehandelt habe, sondern er muß auch aus der richtigen Ueberzeugung gehandelt haben. Daraus entsteht die moralische Nothwendigkeit, seine Ueberzeugung selbst zu studiren, sie zu prüfen, vor Allem die Menschennatur und ihre Verhältnisse zu durchschauen. Die Ueberzeugung eines Menschen ist so hoch, so niedrig, so thierisch, so menschlich, wie der Mensch, der sie hat, und leidet gemüthlich und geistig unter dem praktischen Druck des Gemüths und unter dem theoretischen Irrthum. Vor diesen Mißtritten kann die Wissenschaft fast nur allein bewahren, denn das beste Herz kann irre werden. Daher ist es sehr trüglich, die einzige Ueberzeugung zur Richtschnur des Handelns zu machen (erklärte doch sogar Ravaillac, aus Ueberzeugung gehandelt zu haben), jedenfalls soll die Ueberzeugung geprüft werden, ob die Handlung im Sinn der ganzen Menschheit so gehandelt seyn könne oder nicht, und bei einer solchen Ueberzeugung soll der Mensch wenigstens nicht gegen seine Ueberzeugung handeln.

Jede Handlung, die sittlichen Werth haben soll, setzt den Standpunkt der Freiheit voraus, der immer universell ist. Was daher Geist oder Gemüth an der Universalität hindert, das Gemüth aufregt oder den Geist unterdrückt, muß die Zurech=

nung mindern; aber was entschlossen dem Universellen ent- entgegentritt, muß als unsittlich und entschieden böse betrachtet werden. Ein aufgeregtes Gemüth thut der Freiheit des Standpunktes ungeheuren Abbruch, daher können diejenigen, welche ihr ganzes Leben nicht aufhören, Enthusiasten zu seyn, die ganze moralische Aufgabe ihres Lebens verfehlen. Ist der sehende Geist durch Erziehung, durch Vorurtheile unterdrückt, so ist das Gemüth in Gefahr fehlzugehen und entsteht daraus ein Entschuldigungsgrund für den fehlenden, wogegen man den Gebildeten schwerer verzeiht, wenn sie fehlen.

Da die universelle Anlage als Ebenbild Gottes Grundlage der Menschennatur ist, so muß jede unsittliche Handlung als den Menschen in seinem Innern desorganisirend gefühlt werden, welche Erschütterung von dem Gemüthe als Reue empfunden wird. Die Empfänglichkeit des Gemüthes, das sittliche Verhältniß der Handlungen zu empfinden, heißt moralisches Gefühl oder Gewissen, und seine Aussprüche werden durch wissenschaftliche Einsicht in die Menschennatur und ihre Verhältnisse aufgeklärt und bestätigt. Wie die Buchstabenverhältnisse das Wesen der Sprache ausmachen, und wie sie, könnte sie ihre Gefühle aussprechen, über die Wohllaute der griechischen Sprache gehoben wäre, vor dem Wühlen in ihren Verhältnissen bei der Zendsprache zurückschauerte, so macht die Uebereinstimmung des Menschen mit dem All die Grundlage des Menschen aus, und daher fühlt sich der Mensch erschüttert, wenn diese Uebereinstimmung durch unsittliche Handlungen gestört ist, und umgekehrt erhoben. Gewissen ist also kein neuer Begriff, sondern nichts als die Uebereinstimmung des Menschen mit dem All, die im einen Fall gestört herbe Mißtöne im Innern des Menschen erregt, im andern Fall eine Harmonie erzeugt. Was das Gemüth fühlt, muß vom Geist zur Erkenntniß gebracht werden, und die Reue über das Unsittliche und die Freude über das Sittliche in Wissenschaft ausgesprochen ist eben Moral. Sehr schön ist das Gewissen geschildert in der

Stelle im „Tod Jesu“ von Graun, als Petrus den Herrn dreimal verrathen hatte:

„Ihr weichgeschaffne Seelen,
Ihr könnt nicht lange fehlen,
Bald höret euer Ohr
Das strafende Gewissen,
Bald hebt mit Natterbissen
Die Reu' den Schlangenkamm empor.“

Diese innere Erschütterung durch das Gewissen wirkt sogar auf den äußern Organismus, der durch eine entsetzliche That in einen ähnlichen Zustand wie durch Schrecken versetzt wird. Die Gefühle der Reue hallen in der physischen Natur oft noch lange als Gram u. s. w. nach, und dieß haben die Alten durch die Furien dargestellt.

Zu der Reue des Gewissens gehört auch die Schaam, welche von innen heraus das Blut auf die Oberfläche des Gesichtes treibt nach dem physiologischen Grundsatz: **ubi irritatio ibi affluxus.** Dieser Reiz besteht in nichts Anderem, als in der Vorstellung, daß auf dem Gesichte die ganze Person gesehen wird, und sie treibt das Blut auf die Gesichtsoberfläche. Oken macht in seiner Naturgeschichte bei dem Kapitel über den Menschen die naive Aeußerung, daß die Neger zu bedauern seyen, daß bei ihnen das Erröthen nicht zu sehen sey. Allein die Schaamröthe ist bei den Negern wohl zu sehen, nur nicht in dem Maaße wie bei den Weißen, und so besitzen sie allerdings in sehr vermindertem Grade diesen so tief menschlichen Einfluß des Moralischen auf das Physische.

Zwischen die Person und das Handeln stellen sich von geistiger Seite die Grundsätze oder Maximen, und von der gemüthlichen Seite die Triebfedern oder Motive. Grundsätze sind Ansichten des Lebens, welche theils aus der objektiven Erkenntniß desselben, theils aus der Beurtheilung seines Verhältnisses zu den Menschen geschöpft sind; Motive sind Vorstellungen, welche auf das Gemüth wirkend den Willen zum Handeln bestimmen.

Die Grundsätze des sittlichen Handelns setzen einen allgemeinen Begriff des Lebens voraus, der auf menschlichem Standpunkt beruhend das Leben als eine Evolution des Planes der Gottheit mit der Menschheit betrachtet, in welchen Plan der handelnde Mensch theilweise eingreifen soll. Die Gottheit von dieser Seite betrachtet heißt Vorsehung und der Mensch ist mit ihr einverstanden, wenn er im universellen Sinne handelt. Ihr entgegenzuarbeiten raubt dem Menschen den sittlichen Werth, und ist zugleich thöricht, weil die Vorsehung zugleich Allmacht und Nothwendigkeit ist. Ein alter Satz der Stoiker sagt: **fata volentem ducunt, nolentem trahunt.** Ob nun gleich hier nur eine Seite der Vorsehung, nämlich die der Nothwendigkeit als blindes Schicksal aufgegriffen ist, so kann man ihn doch wohl auf die Vorsehung anwenden. Selbst die Bösen müssen blind dem Guten dienen, indeß der Gute ihm freiwillig dient. Während beim Fatum der Stoiker doch noch Nothwendigkeit ist, wenn auch blinde, ist der Zufall der Epikuräer noch geringer, denn da hängt der Mensch vom Ergreifen des Augenblicks ab.

Die Aufgabe der Sittlichkeit verlangt bloß die Harmonie der beiden Naturen im Menschen, und muß es dahin gestellt seyn lassen, wie weit durch das sittliche Handeln gelinge, auch eine Uebereinstimmung der Außenwelt mit dem Menschen, von welcher er seine Glückseligkeit erwartet, herzustellen; er muß dieß Gott überlassen. Die Idee der Glückseligkeit als absoluter Harmonie des Idealen und Realen liegt daher wohl im Weltplan, darf aber nicht Moralprinzip werden. Der Einzelne kann die Harmonie wohl in sich, aber nicht im Ganzen herstellen. Daher sagt trefflich das Neue Testament: „Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit ꝛc.“

In Anwendung der Weisheit, d. h. der Erkenntniß des Planes der Vorsehung auf besondere Gebiete des Handelns z. B. leblose Dinge, nützliche Dinge, Anstrengung, Ruhe u. s. w. lassen sich besondere Maximen in großer Anzahl entwickeln; sie müssen aber alle, um für sittlich zu gelten, den

universellen Standpunkt des Menschen zulassen, und sein Verhältniß als eines freien Wesens nicht beeinträchtigen, nur sie entsprechen der Würde der Menschheit.

Motive, als Vorstellungen, welche auf das Gemüth wirkend den Willen zum Handeln bestimmen, können so viele seyn, als das Gemüth Seiten hat, von denen es in Außenverhältnissen steht. Dieß läuft auf sämmtliche Triebe und Gefühle zurück, die der Ergänzung von außen bedürfen; das einzige rein sittliche Motiv ist aber die Nothwendigkeit der sittlichen Selbstbestimmung zu Vollendung der Menschennatur, was auch als göttlicher Wille dargestellt werden kann.

Das Entgegengesetzte von dieser einzig würdigen Ansicht ist Gemeinheit, welche bei einem bloß sinnlichen Begreifen des Lebens ihre Motive aus dem Eigennutz nimmt und auch die Andern so begreift. Zu den thierischen Vorstellungen von angenehm und unangenehm giebt der Mensch seinen Verstand, und dieß giebt die Gemeinheit, die sich zu keiner Aufopferung versteht, weil man da um die Genüsse kommt, die zu keiner universellen Ansicht sich erheben kann, weil man sie nicht mit Händen zu greifen vermag. Sie lacht über das Sittliche und spottet über das Erhabene. Wie soll man die Gemeinheit angreifen? Mit ihr zu disputiren ist vergebliche Mühe, denn sie hat einen Standpunkt genommen, von dem aus sie auf die trefflichste Disputation lachend herabsieht. Nur von einer Seite ist ihr beizukommen, dadurch nämlich, daß man tief erschütternde Lebensverhältnisse benützt, um das tief herabgedrückte Moralische in der Menschennatur wieder aufzurütteln. Hat man sie gefunden, so muß man sie als Punkte betrachten, an welche eine sittliche Erziehung solcher in die Gemeinheit Versunkenen sich anknüpfen läßt. Dieß ist die einzige Weise, um der Gemeinheit beizukommen. Arbeitet das Gemeine daran, das Erhabene zu zerstören, so ist es nicht mehr bloß niedrig, sondern es ist Bosheit.

II.

Die Naturpflichten.

Die Aufgabe der Selbstkenntniß und der Gemüthsruhe setzt eine vollendete Geistesentwicklung voraus, welche zu einem klaren Begreifen des Menschen und der Welt und zu einem vollständigen Selbstbewußtseyn gelangt ist. Dadurch wird möglich, auch die Naturverhältnisse zu durchschauen, in welchen das Individuum zum Daseyn gelangt, und welche, da sie vor dem Individuum sind, und dieses, sowie die Menschheit überhaupt tragen, als Resultate der göttlichen Weltordnung von dem Individuum für unverletzlich anerkannt werden müssen. Das Individuum darf gar nicht auf den Gedanken kommen, ob es diese Verhältnisse anerkennen wolle oder nicht.

Die zweite sittliche Aufgabe ist hier, diese Verhältnisse, welche auf der einen Seite bloß physisch sind, in's Ideelle zu übersetzen, weil für den Menschen, diese Doppelnatur, Nichts mehr rein physisch seyn soll. Auch hierher gehört die Stelle des Neuen Testaments, man soll die Speise mit Gebet segnen, d. h. der Mensch soll nicht bloß thierisch fressen, sondern eingedenk seiner Menschennatur den thierischen Genuß geistig weihen. Etwas Aehnliches finden wir auch bei den Griechen in der Bearbeitung der Idee vom Gastmahl als einem durch geist- und gemüthvolles Gespräch gewürzten Speisengenusse. Die Menschennatur hat selbst darauf hingedeutet, daß sie nicht bloß physisch seyn soll, indem sie gewisse Körpertheile mit dem Namen der schamhaften Theile bezeichnet hat, und bei zarten Individuen das Entblößen dieser Theile Schamröthe hervorbringt, da der Mensch sich nicht auf der bloßen Thierheit ertappen lassen will. Die Natur hat hier das Sittliche tief ergriffen und zart ausgesprochen.

Das erste Naturverhältniß ist das Geschlechtsverhältniß. Die Geschlechtsdifferenz ist zu begreifen als relativer Unterschied in den untergeordneten Seiten der Menschennatur,

indeß die Beseelung mit universeller Anlage und die Leiblichkeit mit ihrer Individualitätsform beiden Geschlechtern gemein sind. Durch den zwischen beide eintretenden relativen Unterschied und dadurch, daß auch in den relativen Verhältnissen der leiblichen Organisation die Geschlechtsdifferenz durchgreift, kommen Seele und Leib bei beiden Geschlechtern selbst in ein verschiedenes Verhältniß.

Dieses besteht in einem Mehr oder Weniger von Herrschaft der Seele über den Leib, welcher hier mehr als Werk der Natur, dort mehr als Werk der Freiheit erscheint. Die größere Abhängigkeit des Weibes von der Natur, z. B. vom Gebären, Säugen, Menstruation einerseits, andererseits die ihm verliehene Anmuth und sinnlicher Reiz zeigen sie mehr als Werk der Natur. Dem Mann dagegen ist Kraft und Würde gegeben, die von Innen herauskommen.

Die Geschlechtsdifferenz in den relativen Verhältnissen findet zunächst statt für Geist und Gemüth, wovon ersterer in dem Manne, von dem Gemüthe sich trennend, seine eigenen Wege zur Erkenntniß verfolgt und das Gemüth zurückläßt, bei dem Weibe aber in dem Gemüthe verhüllt als Sinn für die Formen der Dinge erscheint, der das Gemüth nie verlassen soll.

Dadurch wird die Lösung der sittlichen Aufgabe für die Geschlechter verschieden: der Mann verliert die sittliche Aufgabe aus dem Gemüthe und soll sie durch den Geist wiederfinden; das Weib soll diese Aufgabe nie verlieren, nur ihren Sinn dafür entwickeln und bilden.

Männliche und weibliche Sittlichkeit verhalten sich demnach wie Reinheit und Läuterung, und da die Geschlechtsdifferenz in den physischen Geschlechtsfunktionen sich concentrirt zeigt, so liegt auch für beide Geschlechter eine gemeinschaftliche Sittlichkeit (Keuschheit) darin, daß sie in diese Funktionen nicht ohne vollständige Theilnahme ihrer ganzen Persönlichkeit eingehen, in welcher von beiden Seiten Geist und Gemüth sich

durchkreuzen. Der männliche Geist wird durch das weibliche Gemüth ergänzt und umgekehrt.

Dieß giebt eine doppelte Sittlichkeit des Geschlechtsverhältnisses, nämlich 1) das Wirken der Geschlechtstheile für die Gattung rein zu erhalten, und 2) die physische Begattung der persönlichen Lebensvereinigung durch Gemüth, Geist und Seele unterzuordnen. Die Durchführung des Geschlechtsverhältnisses durch die ganze Person ist nicht in einem Momente abgethan, sondern auf die ganze Lebensdauer zu begründen, was allein in der Ehe erreicht wird. Ein menschliches Geschlechtsverhältniß ist auch nur monogam, weil die völlige Durchdringung und Ergänzung nur bei zwei Individuen möglich wird. Die monogame Ehe ist das einzig sittliche Geschlechtsverhältniß und in dieser die Einheit physisch, gemüthlich, geistig und in der Seele durchgeführt enthält sie das Tiefste und Reichste, was dem Menschen nur möglich ist. Daraus begreift sich die hohe Bedeutung, die alle Nationen und Zeiten auf die Ehe gelegt und die hohen Worte, die sie für den Moment der Begründung dieses Verhältnisses gewählt haben, z. B. im Deutschen „Hochzeit.“ Dagegen ist aller Geschlechtsgenuß sittlich verwerflich, der von der Ehe abweicht, sey es auch das geistreiche Spiel, wie es bei den Griechen und in neuerer Zeit bei Göthe und andern Dichtern vorkommt.

Die Natur vermittelt die Begattung durch den Geschlechtstrieb und dieser muß sittlich auf die Person erweitert zur Liebe werden, und da die persönliche Vereinigung als durchgreifende Ergänzung von geistiger und gemüthlicher Seite erscheint, so kann die Liebe nur in der Treue ihre Sittlichkeit haben. Für den Menschen giebt es sittlich keinen Geschlechtstrieb, der nur auf Genitalien gerichtet ist, sondern es giebt nur Liebe, da beim Menschen alles rein Psychische in's Universelle zu übersetzen ist, und die eheliche Treue ist der Ehe einzige und wahre Sittlichkeit. Zugleich ist dieses Verhältniß nicht bloß das menschlichste, sondern auch das einfachste

und natürlichste. Dagegen ist die Abstraktion zur sogenannten platonischen Liebe eine Verirrung, der man übrigens mit Unrecht Platos Namen giebt. Eine geistige Einseitigkeit, welche die physische Basis ausrotten will, ist ein schnödes Spiel, und als Halbes nicht menschlich. Das Geschlechtsverhältniß muß ein Ganzes seyn und alle vier Seiten des Menschen: Seele und Leib, Geist und Gemüth umfassen und durchdringen.

Der Geschlechtstrieb hat sein Ziel in der Zeugung, durch welche das vorher unmittelbare Verhältniß der Liebenden zugleich ein vermitteltes wird. Die Persönlichkeit dieses Verhältnisses hat sich nun auch auf die Kinder als Copula zu erstrecken und wird dadurch als Erziehungs- und Versorgungsverhältniß eine allumfassende Gemeinschaft des Lebens, ein wirkliches Familienverhältniß, von den Eltern gegründet, auf die Kinder erweitert und der Ergänzung durch willkührliche Aufnahme fähig. Die Sprache hat jene durch die Geburt des Kindes zwischen den vorher unvermittelten Gegensatz der Ehegatten tretende Vermittlung schön ausgedrückt als Pfand der Liebe, wodurch die Liebenden auf's Neue mit einander verbunden werden. Die Ehe ist unvollständig ohne Kinder.

Das Familienverhältniß ist nun auch menschlich zu nehmen, und da entwickelt sich eine Gesammtheit von Humanität. Es enthält **a**) die persönliche Einheit der beiden Eltern; **b**) ihre Erziehungsgemeinschaft; **c**) ihre Ernährungsgemeinschaft; **d**) ihre repräsentative Einheit nach außen mit allem, was zu der Familie gerechnet wird. Dem Kinde gegenüber entsteht den Eltern die neue Aufgabe, in dem Neuerzeugten dieselbe Menschlichkeit zu entwickeln, die sie in sich entwickelt schon tragen — Erziehung.

Die Aufgabe der Erziehung kann nur gelöst werden unter Voraussetzung der Gewalt, welche schon die physische Natur den Eltern über die Kinder giebt, und durch den ebenfalls physisch gegebenen Gegensatz der männlichen und weiblichen Einwirkung. Jene Gewalt muß aber sittlich begriffen

werden, als eine Stellvertretung der Selbstherrschaft, die das Kind als moralische Person in sich auszuüben hätte, und verlangt daher von Seiten des Kindes Gehorsam so lange, als es diese Herrschaft nicht selbst auszuüben vermag. Die eingetretene Selbstbeherrschung des Kindes löst zwar Gewalt und Gehorsam, nicht aber die Anerkennung des abhängig gewesenen Daseyns und die Wiedervergeltung der Aufopferung. Die Kinder sind nicht aus dem Willen der Eltern hervorgegangen, sondern aus dem Naturgesetz, daher kann auch die physische Gewalt der Eltern nicht als **jus vitae et necis**, sondern nur als stellvertretend für die noch unreife Persönlichkeit des Kindes geübt werden. Das elterliche Verhältniß reduzirt sich auf die Sexualität des Mannes und Weibes und bringt im Kinde selbst ein Gleichgewicht von Humanität hervor. Daraus ist die sittliche Ansicht der Fälle zu beurtheilen, wenn ein Kind vor Vollendung der Erziehung den Vater oder die Mutter verliert. Obgleich das Individuum selbst für die Einseitigkeit des Geschlechts bestimmt ist, so muß doch, ehe das Geschlecht des Kindes in seinem Geiste und Gemüthe entwickelt ist, durch die beiderseitige Einwirkung der Eltern eine geschlechtslose Humanität in dem Kinde entwickelt werden, auf welche die einseitigen Nuancen des Geschlechts erst später aufgetragen werden. Es ist also von ungeheurem Belang für die Erziehung, wenn ein Kind vor vollendeter Erziehung den Vater oder die Mutter verliert.

Ihre gemeinschaftliche sittliche Aufgabe für beide Geschlechter ist: die universelle Natur in den Kindern zur Entwicklung und zum Bewußtseyn zu bringen. Das negative Mittel dazu ist die Zucht, welche durch schmerzhafte Wirkung auf Gemüth oder Körper die Ausbrüche des Egoismus und der Thierheit zurückdrängt. Die Thierheit zeigt sich z. B. in dem rohen Benehmen gegen die Eltern, beim Genuß der Speisen, wo das Essen in Fressen ausartet, in dem Egoismus, der gegen andere feindlich hervorbricht. Das positive für beide Geschlechter gemeinschaftliche Erziehungsmittel ist die

Bildung, welche durch Beispiel und Unterricht das Universelle verständlich macht. Das Kind muß die höhere Anlage an seinen Eltern entwickelt sehen und, was es gesehen, muß ihm durch Unterricht verständlich gemacht werden; der Unterricht kann aber auch nicht eindringlicher seyn, als wenn sein lebendiges Exempelbuch in denen liegt, die den Unterricht geben, den Eltern.

Die Differenz der Geschlechter wird hiebei dadurch berücksichtigt, daß für das Weib auf eine Schärfung der Gefühle (Sinn) für das Gute, bei dem Manne auf klare Erkenntniß von der Nothwendigkeit des Guten hingearbeitet wird. Das weibliche Gefühl muß dahin gebracht werden, alle Unterschiede im Leben zu unterscheiden, und dadurch wird es eben zum Sinn. Bei dem Manne dagegen muß die sittliche Anlage dadurch hervorgerufen werden, daß man die Erkenntniß sobald als möglich weckt und ihr die Nothwendigkeit der sittlichen Aufgabe darthut, indem man ausspricht, daß der Mensch ohne dieselbe nur ein Thier ist. Dann wird die Nothwendigkeit der Entwicklung der sittlichen Anlage dadurch evident gemacht, daß sie den Menschen mit dem Ganzen, von dem er ein Theil ist, zusammenstimmen macht. Was auf dem Wege der Erkenntniß für das männliche Kind geschieht, das muß auf dem Wege der Gefühle für das weibliche geschehen, und hier dienen vorzüglich Beispiele.

Diese Bemühung für die sittliche Erziehung der beiden Geschlechter muß für das Mädchen unterstützt werden durch die natürliche Verwandtschaft des Guten mit dem Schönen, und für den Knaben durch die Zurückführung des Guten auf das Wahre. Das Gute ist die Totalitätsform für die innere Gesinnung, das Schöne für die äußere Anschauung. Das Gute, wenn es sich handelnd darstellt, kann auch eine schöne Form annehmen und mit Anmuth und Grazie gehandelt werden, und das Weib wird für das sittliche Handeln, wenn es in die Form des Schönen gekleidet ist, mehr wirken. Dem Manne muß dagegen die Verwandtschaft des Guten mit dem

Wahren gezeigt werden, die ebenfalls in der Totalitätsform liegt. Was im System der Erkenntniß das Wahre ist, das ist im System des Handelns das Gute.

Dabei kommt die Sittlichkeit gegen andere bei dem Weibe auf Liebe, die Alles aufopfert, und bei dem Manne auf Pflicht, der sich Alles unterwirft. Für das Weib sind die Pflichten gegen Andere in das Gemüth, in die moralische Liebe zu legen, welche keine Aufopferung für andere scheut. Ueberall bewährt sich die Liebe durch Aufopferung. Dem Manne muß die Pflicht gegen Andere in den Geist gelegt werden, als das Gesetz, das unerbittlich die Aufopferung für Andere auferlegt. Das Sittengesetz liegt in der Form, nach der der Einzelne mit dem Ganzen in Harmonie kommt, und daher die unerbittliche Strenge. Also aus Liebe und aus Pflicht üben beide Geschlechter Aufopferung, um ihrer sittlichen Aufgabe zu genügen.

Hat das elterliche Leben sich durch eine Mehrheit von Kindern vermittelt, so ist auch dieß sittlich zu begreifen. Für die Kinder als Geschwister ist die physische Einheit des Ursprungs und die moralische Einheit der Erziehung als doppelter Grund einer lebenslänglichen nähern Beziehung zu betrachten. Die aus der Einheit des Blutes und der Erziehung hervorgehende Verwebung der Individualitäten giebt die Geschwisterliebe. Da aber die Erziehungsverhältnisse einen Umgang zwischen beiden Geschlechtern nothwendig machen, welchen der Geschlechtstrieb nur stören würde, da ferner die Familien bestimmt sind, auseinandergehend sich in das Volk zu verweben, so muß der Geschlechtstrieb zwischen Geschwistern verbannt bleiben. Noch mehr ist dieß der Fall in dem Verhältnisse von Eltern und Kindern. Das Unnatürliche ist zugleich unsittlich und alle Völker haben die Blutschande also bezeichnet. Wo die Einheit des Blutes schon vorhanden ist, soll seine Vermischung nicht folgen und Blutschande ist eigentlich Rückkehr zum Centrum statt der von der Natur beabsichtigten Zerstreuung nach der Peripherie. Der Umgang unter den Geschwistern wird

ein geschlechtsloser, und die jahrelange Gewöhnung trägt dazu bei von der Geschlechtsdifferenz zu abstrahiren.

Die Familie ist auch in ihrer Ernährung ein Ganzes, und, wen sie unter sich aufnimmt, der geht in diese sowie in ihre Persönlichkeit ein, welche auch die Hausgenossen umfaßt, die nicht durch Natur sondern durch freien Entschluß in die Familie aufgenommen sind. Von dem Mittelpunkte der Familie ausgehend verbreitet sich das Gesetz der Einheit oder Vermischung des Blutes durch Descendenten, Verschwägerungen, Cognaten und Agnaten auch in sittlicher Anerkennung als Liebe der Verwandten und breitet sich selbst in den Volksstamm als Vaterlandsliebe aus. Einheit des Blutes ist im Volke, wenn das ganze Volk sich als ein Volksstamm betrachtet. Wie aber in Familien durch freie Wahl neue Glieder aufgenommen werden, entweder adoptiv oder als Gesinde, so wird auch in die Volksstämme fremdes Blut aufgenommen durch das Schicksal der Weltgeschichte und ihre politischen Trennungen und Verbindungen. Daher ist nicht nothwendig, daß, was sich in Vaterlandsliebe umfaßt, streng eines Stammes sey, wenn nur alle Theile sich in einander verleibt und verlebt haben.

III.

Die Staatspflichten.

Der physischen Entstehung nach ist ein Volk ein durch Verwandtschaft zusammengehaltener Menschenstamm, der also auch in gemüthlicher Liebe dieser Einheit noch eingedenk ist. Dieser Instinkt muß in den Begriff übersetzt werden, so daß Völkerstämme als Menschenmassen erscheinen, die sich durch die Form der Totalität zu Staaten organisiren.

Der Staat ist dem Wesen nach Eins mit der Menschheit überhaupt, denn sein Inhalt sind Menschen; seine Form ist

auch Eins mit der Form der Menschheit, nämlich ebenfalls Totalität. Demnach ist der Staat ein Gesammtmensch, und da die Entwicklung der Menschheit in dem Einzelnen unvermeidlich an sein Verhältniß zu der Gattung gebunden ist, so verlangt auch die Sittlichkeit des Einzelnen, daß er sich an den Staat anschließe. Dem Einzelnen ist daher nicht frei zu stellen, ob er an einem Staate Theil nehmen will, denn der Staat ist keine willkührlich geschlossene Gesellschaft. Der Mensch wird im Staate geboren und so kommt dieser über ihn, noch ehe er existirt. Die Menschheit hat ihre Aufgabe durch Gemeinschaftlichkeit zu lösen. Von ihr sich zu isoliren, hieße sich von der Menschheit isoliren, und es ist moralisch verboten, sich der Mitarbeit an der moralischen Aufgabe der Menschheit zu entziehen. Welches Staates Mitglied man seyn solle, schreibt die Moral nicht vor, aber eines Staates Mitglied zu seyn, das schreibt sie vor.

Der Mensch im Staate heißt Bürger, und sein Begriff ist, daß der Staat zum Theil in ihm sey, er aber ganz im Staate. Dieß ist denn auch die Bürgerpflicht, welche sogar bis zur Aufopferung für den Staat gehen kann, eine Folge des Verhältnisses des Theils zum Ganzen auch in sittlicher Hinsicht.

Der Staat als Gesammtmensch enthält die gemüthliche und geistige Seite wie der Einzelne, und beide stehen auch auf der sinnlichen Seite, die in stets erneuerter Ernährung das sinnliche Daseyn zu begründen bemüht ist. Auch laufen beide in einer höchsten Einheit (Seele) zusammen. Die organische Form dieses vielfachen Ganzen wird erkannt und ausgesprochen als Gesetz theils für bleibende theils für wechselnde Verhältnisse, und dieses Gesetz, auch wenn es unvollkommen ist, hat für den Bürger sittliche Nothwendigkeit. Indem der Staat alle Seiten des Individuums in Anspruch nimmt, ist es seine Aufgabe, auszusprechen, auf welche Weise das individuelle Daseyn zu einem Gesammtdaseyn zu werden vermöge, z. B. wie die Kraft des einzelnen Armes zur Vertheidigung des Ganzen

zu verwenden sey, durch das Gesetz. Das Gesetz aus der Allheit der Einzelmenschen hervorgegangen, muß den Willen und die Ansichten aller Einzelnen enthalten, und ist es aus unvollkommener Ansicht hervorgegangen, so ist er ihm dennoch Gehorsam schuldig, aber er hat dahin zu arbeiten, das Gesetz verbessern zu helfen, das stets ein Beweis für den Kulturzustand im Staate ist.

Die allgemeine Idee des Gesetzes entwickelt sich in jedem Staate nach vier Stufen, in denen die Erfordernisse der Ganzheit sich aussprechen. Die erste ist die des Rechts, welches jedem Einzelnen seine Wirksamkeit begränzt. Durch die jedem individuellen Daseyn und seinem Wirken gesetzten Gränzen kann es allein neben den andern bestehen. Durch das Gränzesetzen für jede Einzelheit wird sie gesichert, und diese doppelte Aufgabe löst das Gesetz durch das Recht.

Die zweite Stufe muß die neben einander gestellten Einzelnen zu gemeinsamen Formen des Lebens bringen und das ist die Polizei. Das Polizeigesetz giebt die Formen, welche zur Gemeinschaft des Lebens nothwendig sind, und die gleichfalls aus gemeinschaftlichem Willen und gemeinschaftlicher Ansicht hervorgegangen sind.

Die dritte Stufe soll eine innere Gemeinschaft bewirken, und da muß man den Einzelnen beim Innern angreifen und dieses zur Entwicklung und vollendeter Form bringen. Dieß hat gemüthlich und geistig durch die Anstalten zu geschehen, welche für die Kultur der Bürger gemacht sind — Kulturanstalten.

Die vierte Stufe liegt darin, daß die Völker nothwendig eine äußere Einrichtung machen müssen, durch die es ihnen möglich wird zu gemeinsamem Wissen von ihren Angelegenheiten und zu gemeinschaftlichem Wollen zu gelangen. Das Gesetz wirkt hier central in allem, was dazu beiträgt, die sämmtlichen Bürger in Einem Selbstgefühl und Einer Selbsterkenntniß zusammenzufassen und zu Einem Handeln nach gemeinschaftlichen Entschlüssen und Beschlüssen zu bringen.

Diese äußern Apparate machen die Staatsform aus, die bei verschiedenen Völkern und in verschiedenen Zeiten sehr differiren können, während ihr Wesen aber immer darin besteht, daß das Volk zu Einheit von Wissen und Wollen gelangt. Das Gesetz wird überall von Menschen ausgesprochen und ist daher dem allgemeinen Loos der Menschheit unterworfen, nämlich unvollkommen zu seyn. Die Idee des Gesetzes ist aber tief, es entspringt aus der Totalitätsform. Durch verschiedene mißlingende Versuche muß das Vollkommene gefunden werden. Plato sagt an mehreren Stellen, das Gesetz sey eine Auffindung dessen, was ist. Aus der platonischen Sprache in die unsrige übersetzt, heißt dieß, das Gesetz ist eine Auffindung der Natur der Sache, und von dem Gesetze kann man auch nichts Besseres verlangen. Die Staatsform macht die letzte Stufe des Gesetzes aus, weil darin die Einrichtungen gegeben sind, wodurch die Nation zu einem gemeinsamen Wissen und Wollen gelangt. Die in Worten ausgesprochene Staatsform ist die Konstitution des Staats, als vierte und letzte Gesetzesform.

Die Gemeinschaft des Lebens im Staate macht die Erreichung des sittlichen Zweckes von dem Zusammenwirken aller abhängig, durch die Vielseitigkeit dieser Aufgabe wird aber nöthig, sie zu vertheilen. Daraus entsteht bei der allgemein menschlichen Wirksamkeit jedes Bürgers für sich noch eine besondere einseitige Wirksamkeit desselben im Staate, welche zur Sache des ganzen Lebens geworden als Stand die Bürger unterscheidet. Die Scheidung der Stände als Theilung der Arbeit muß als Mittel für die Entwicklung des Staates auch sittlich anerkannt werden.

So entsteht dem Bürger die moralische Pflicht, sich an irgend einen Theil der gemeinsamen Aufgabe, einen Stand, anzuschließen, so daß die eigenthümliche Wirksamkeit in diesem Stande ihm zum Berufe wird, für welchen auch die Erziehung als gewissenhafte Vorbereitung zu modificiren ist. Hier gilt es die Aufgabe: das allgemein Menschliche mit dem einseitig Bürgerlichen ohne Nachtheil zu verbinden. Wer von

Außen keinen Beruf hat, der muß sich von Innen einen machen. Es ist unsittlich keinen Beruf zu haben, weil jeder an der allgemeinen Aufgabe theilnehmen soll, um dadurch seine Schuld der Menschheit abzutragen, der er Alles verdankt, was er ist. Wer ohne für einen Beruf gelebt zu haben stirbt, bleibt der ewige Schuldner der Menschheit.

Die Aufgabe der Vorbereitung für den Beruf wird gelöst, theils indem die allgemein menschliche Bildung bis zur höchsten Freiheit des geistigen und moralischen Standpunktes durchgeführt wird; theils indem das einseitig Bürgerliche in seiner höchsten Bedeutung wissenschaftlich und moralisch gefaßt wird. In vielen Ständen liegt ein ungeheurer Fluch durch ihre Beschränktheit. Dieser ist aber dadurch erträglich zu machen, daß man sich auf den Standpunkt stellt, daß man dadurch eine Schuld an das Ganze abtrage, also z. B. daß der Handwerker, der sein Leben lang nichts als Schuhe macht, nicht nur zu seiner Ernährung arbeite, sondern ein allgemeines Bedürfniß des Ganzen befriedige. Ohne dieses erzeugt das einseitige Verschrumpfen im Beruf Pedanterie.

Jeder Beruf hat sein Gesetz in sich selbst, z. B. die Malerei in der Perspektive ꝛc., und das Gesetz des Staates kann der Natur der Sache nur mangelhaft nachhelfen, (z. B. Gewerbs-, Acker-Gesetze ꝛc.) Wo es sich aber ausgesprochen hat, verlangt es Gehorsam und die Möglichkeit, daß das jetzt unvollkommene Gesetz in Zukunft verbessert werde, liegt selbst in der Allgemeinheit des sittlichen Standpunktes der Bürger.

Die allgemeine Heiligkeit der Berufspflicht wird modificirt durch die besondern Berufsarten im Staate, welche von der Begründung des physischen Daseyns als Erdarbeit in Hervorbringung des Stoffes ausgehen, durch Ertheilung der sinnlichen Form als Handwerk die Brauchbarkeit geben, als Handel alles rohe und geformte Produkt zur allgemeinen Disposition stellen, und als Staatsarbeit das gesammte Leben der Bürger durchschauen und gestalten. Die sittliche Ansicht für diese Berufsarten besteht darin, daß sie das Be-

dürfniß des Ganzen und nicht nur die persönliche Ernährung dessen, der den Beruf treibt, befriedigen. Daher dürfen auch dem die Erde bauenden Bürger die Bedürfnisse des Ganzen nicht unbekannt seyn und es ist eine Unsittlichkeit des erdbauenden Standes, wenn er gerade zur Zeit der Noth seine Früchte zurückhält. Der Handwerker hat den Stoffen die möglichste Brauchbarkeit auf gewissenhafte Weise zu geben, der Kaufmann die Produkte zur allgemeinen Verfügung so zu stellen, daß alle nach ihrem Rechte befriedigt werden, und endlich haben die Staatsarbeiter gewissenhaft dazu beizutragen, daß die klarste Einsicht von der Aufgabe des Ganzen entstehe und durch die zweckmäßigste Maaßregel die höchste Entwicklung des Ganzen unfehlbar erreicht werde.

Die Wahl des Standes für das Individuum müßte sich auf sittliche Weise nach einseitiger Anlage, oder bei Vernichtung derselben durch die Kultur durch die Wahl des Staates bestimmen. Man sollte berufen werden, und die Geburt soll hier nichts entscheiden. Ist die Kultur noch weit zurück, so ist die Wahl des Standes gleichsam prädestinirt, einmal durch den Stand der Eltern, indem der Sohn fast immer lernt, was der Vater treibt, und der Stand beinahe ein erblicher ist, dann dadurch, daß er nach der verschiedenen Anlage und Gabe gewählt wird, indem man überzeugt ist, daß man zu Grunde geht, wenn man diesem Winke nicht folgt. Dieser Standpunkt ist richtig für die Zeiten, wo die Individualität herrscht und die Natur ihre Gaben einseitig austheilt. Dieß macht andern Zeiten Platz, wo eine alle Theile durchdringende Idee vom Ganzen die Anlagen aller gleichmäßig entwickelt, daß jeder zu jedem brauchbar wird. An die Stelle der einseitigen und einzeln vertheilten Anlagen soll dann eine allseitige Befähigung kommen. Der Staat muß das Nationalbedürfniß an Arbeit in allen Theilen durchschauen und kann daher allein zum Dienste für den Staat, denn das ist jeder Stand, berufen. Etwas der Art herrscht unter den Herrenhutern, indem die Obern einen zu einem Berufe heimlich wählen. An die Stelle

der Heimlichkeit soll nun in der Art Oeffentlichkeit treten, daß der Staat das Bedürfniß allgemein bekannt macht und daß eine allgemeine Befähigung denen obliegt, die sich auf eine Berufsart werfen, unter denen vom Standpunkte des Ganzen aus der Staat beruft.

Jeder Stand hat seine eigenthümliche Sittlichkeit in seiner höchsten Idee. Dieß ist für die Erdarbeit die materielle Selbstständigkeit der Nation in Produktion der Naturstoffe, was theils Entdeckung, theils die beste Erzeugungsweise voraussetzt. — Der beste Bürger ist hier, der seine eigene Ernährung im Sinne des Ganzen treibt.

Die höchste Idee des Handwerks liegt in der Erschöpfung und vollendeten Darstellung aller Produktsformen, und Erdarbeit und Handwerk zusammen enthalten die Idee einer Befriedigung des materiellen Bedürfnisses der Menschheit durch Herrschaft über die Natur. Das Mittel ist die vollendete Technik, und auf dem Wege liegen die Ideen der Wissenschaft und der Kunst.

Der Verkehr, der sich als Handel organisirt, hat seine höchste Idee in den völlig gleichen Ansprüchen Aller an Alles und der daraus entspringenden Ausgleichung der Produktion in und außer dem Staate. Er findet daher seine Sittlichkeit in der Gleichstellung aller Interessen.

Staatsarbeit ist jede Arbeit, die für das Ganze im Sinne des Ganzen gethan wird, und so soll auch die den Bürger nährende Gewerbsarbeit Staatsarbeit werden. Allein es giebt eine Arbeit, die ihrer Natur nach von universellem Sinne mit ihrer Wirkung selbst noch über den Staat hinausgeht, und andere, die vom Staate selbst aufgeregt im besonderen Auftrage für ihn unternommen wird. Zu jener gehören Religion, Wissenschaft und Kunst, zu dieser die Staatsaufträge oder Aemter.

Die Religion hat im Staate als Kirche und Kultus ihre äußere Gestaltung, und der Bürger kann für die religiöse Gemeinschaft der übrigen in besondere Funktionen eintreten,

dann besteht die Sittlichkeit seines Berufes darin, daß er die Religion, in welcher Gemüth und Geist sich vereinigen, und welche selbst der äußern Erscheinung des Menschen Würde ertheilt, in dieser dreifachen Hinsicht unter den Bürgern verbreite. Die Religion ist für den Einzelnen und für alle zusammen das Innerlichste. Was so tief innerlich ist, wird für die Gemeinschaft im bürgerlichen Leben durch den Kultus äußerlich. Der Religionsdiener muß selbst die Idee der Religion in ihrer höchsten Bedeutung begriffen haben und von ihr in Geist und Gemüth durchdrungen seyn und ihre Ideen als höchste Wahrheit erkennen. Fehlt diese Bedingung, so entsteht statt des Religionsdieners bloß seine Maske. Aber er muß auch Alles daran setzen, diese Religion in Gemüth und Geist seiner Mitbürger zu erregen und fortzupflanzen, und endlich wird er auch durch die äußere Erscheinung des Leibes in Anstand und Würde seine Aufgabe unterstützen, eine Forderung, welche auch das Volk mit richtigem Instinkte stellt, denn was im Geist und Gemüth des Priesters liegt, das soll auch in der äußern Erscheinung durchbrechen.

Die Wirksamkeit des Gelehrten im Staate hat ihre Sittlichkeit in der redlichen Forschung nach Wahrheit und deren angemessenen Verbreitung durch Mitwirkung als Schriftsteller und durch Darstellung als Lehrer. Der Gelehrte hat die Wissenschaft in der höchsten Idee zu begreifen, daß nämlich durch die Wissenschaft die Menschheit zum vollendeten Selbstbewußtseyn gebracht werden muß. Dieß darf der Gelehrte an sich selbst nicht versäumt haben, wozu das Studium der Philosophie führt. Die Wissenschaft hat auch einen Reiz für die Eitelkeit, um als Vielwisser zu glänzen. Diesem egoistischen Reiz zu widerstehen, ist gleichfalls eine Forderung der Sittlichkeit.

Die Wirksamkeit des Künstlers hat ihre Sittlichkeit darin, die Darstellung nie geringern Zwecken als denen der Kunst unterzuordnen, welche von selbst mit allem Höchsten zusammenfallen. Wie der Gelehrte die geistige Form der Idee

auffassen und dadurch auf andere wirken soll, so soll der Künstler die Idee in leiblicher Form auffassen, daß sie durch Schönheit wirke. Der Künstler soll aber die Schönheit in der Darstellung durch Nichts, was unter ihr liegt, verfälschen. Die Schönheit wird nur erreicht, wenn Ideen zu Grunde liegen. Liegen Begriffe zu Grunde, so entsteht ein halbräsonnirendes Machwerk, fällt der Künstler aber in's Niedrige, Thierische, so fällt er damit ganz aus der Sittlichkeit, wie er auch aus der Kunst fällt.

Die Staatsaufträge, welche stehend geworden als Aemter das ganze Leben eines Bürgers in Anspruch nehmen, haben ihre Sittlichkeit theils in der gewissenhaften Beobachtung des Auftrags (Instruktion), theils in der gewissenhaften Vorbereitung dazu. Insoferne diese Aemter aber ein reiches Detail enthalten, welches überall nicht vollständig im Auftrage vorausbestimmt werden kann, muß die Ergänzung aus der Natur der Sache gefunden werden. Ueberall aber hat der Beamte seine Sittlichkeit in der Unterordnung seiner selbst unter das Amt, auch in der Annahme und Beibehaltung desselben. Daher soll kein Beamter sein Verhältniß zum Staate vergessen, das nicht das eines Vertrages ist, sondern daß der Beamte dem Staate gehört und zu diesem im Verhältniß der Unterthänigkeit steht. Der Beamte muß für das handeln, was über ihm steht, nicht für das, was unter und neben ihm ist. So darf er auch das Amt nicht niederlegen, wenn der Staat seiner bedarf.

IV.

Die allgemeinen Menschenpflichten.

Der Begriff der allgemeinen Menschenpflichten bestimmt sich durch das außer Natur- und Staatsverhältnissen mögliche

Zusammentreffen des Menschen mit dem Menschen, welches durch die Verwebung des Individuums in die Gattung und die Selbstpflichten des Individuums schon im Allgemeinen seine Sittlichkeit hat, daß jeder den andern begreife und behandle, wie sich selbst. Das erste Gebot ist hier das, was das Evangelium so schön ausdrückt: „Liebe deinen Nächsten, wie dich selbst," und das zweite: „was du willst, daß dir die Leute thun, das thue ihnen auch." Jedes Individuum trägt die Gattung in sich und das Verhältniß unter den Individuen ist daher gleich. Wenn in allen Individuen sich dieselbe Gattung ausgeprägt hat, so braucht man nur die Selbstpflichten nach außen zu richten, um allgemeine Menschenpflichten daraus zu machen.

Erste Pflicht ist demnach Anerkennung der moralischen Freiheit und Persönlichkeit in andern als zu Grunde liegend, wenn auch nach dem Grade ihrer Wirklichkeit nicht bekannt. Dieß schließt die Behandlung anderer als Sache und Mittel für unsere Zwecke ganz aus, indem sie selbst zu dem Zwecke der Menschheit bestimmt mit uns sich der Sachen als Mittel bedienen sollen. Es ist daher Pflicht, jedem als Menschen Achtung zu beweisen, und Frevel ist es, einen blind und ohne sein Wissen unseren Zwecken zu subordiniren.

Diese Idee der Anerkennung der Menschheit in andern kann auch von dem Gemüthe als Gefühl aufgefaßt werden, in welchem sich als Liebe das eigene Selbst zur ganzen Menschheit erweitert. Im ganzen Menschengeschlecht fließt ein Blut, liegt eine Abstammung und eine Bestimmung. Wie bei dem individuellen Selbst alle Handlungen sich zurückbeziehen auf das Ich, so wird, wenn die Menschheit an die Stelle des Ich tritt, selber dieses Letztere sich auf die Menschheit beziehend sich in ihr auflösen. Das Zeichen der beginnenden Liebe ist Mitgefühl, der vollendeten aber Aufopferung, und die Liebe wird von selbst Trieb, das Glück anderer zu befördern.

Weil in gegenseitiger Liebe und Achtung alle sich gleich stehen, so wird es Pflicht für den Einzelnen, wo die Gleichheit aufgehoben ist, wie bei zugefügten Beleidigungen oder bei empfangener Wohlthat in Genugthuung für den Beleidigten und Dankbarkeit für den Wohlthäter die Gleichstellung durchzuführen. Weil aber Liebe die Verhältnisse tragen soll und universeller Standpunkt auch, so wird verlangt, sich über die uns geschehene Beleidigung zu erheben — Verzeihung. Die Behandlung anderer aus dem höchsten Standpunkt involvirt aber auch ihre Anerkennung auf dem niederern. Wer die Pflichten üben will, darf das Recht nicht verletzen. Daher ist es unmöglich, unrechtlich zu seyn und doch sittlich. Die Stufe der Sittlichkeit und des Rechts sind bei gar vielen Individuen nicht im Einklange und es giebt Viele, die bei allem Wohlwollen gegen den Nebenmenschen es nicht lassen können, in einzelnen Fällen ihn zu überlisten.

Wenn nun die Selbstpflicht von dem Individuum für die Gefühlsseite seines Gemüthes Gemüthsruhe verlangt, damit die Leidenschaften und Affekte beherrscht werden, so wird die zweite Pflicht gegen andere eine gleichbleibende Stimmung oder Gleichmuth fordern, durch welche sich theils die Freiheit verräth, theils auch den andern eine beständige gleiche Humanität dargeboten wird. Die Liebe durch diesen Gleichmuth durchscheinend, wird ihn zur heitern Humanität machen. Gegen diesen Gleichmuth kommt als Fehler vor die Laune, die besonders in dem Betragen gegen Untergeordnete hervortritt. Jeder Mensch hat Launen, d. h. Zustände, die ihn unbewußt anwandeln, aber so wenig er die Natur unterdrücken soll, so sehr muß er sie beherrschen, und seine düstern wie seine heitern Launen auf andere übertragen ist beides unsittlich.

Die Selbstpflicht verlangt von dem Individuum Charakter, und dieser wird in der Berührung mit andern als Consequenz der Denkungsart und Handlungsweise erscheinen, auf welche der andere rechnen kann. Die dritte Pflicht gegen andere ist

daher die Zuverläßigkeit. Diese äußert sich darin, daß wir einestheils unsern Grundsätzen anderntheils dem gegebenen Worte treu bleiben. Das gegebene Wort kann wiederum einen zweifachen Sinn haben, nämlich als Aussage und Zeugniß, oder als Versprechen, beides gehört zur Wahrhaftigkeit, die wiederum zur Zuverläßigkeit gehört. Jedem sittlichen Individuum ist sein gegebenes Wort ein Eid, denn der Eid bringt nur in Erinnerung, was eigentlich schon ist, nämlich der Gedanke an die Allgegenwart Gottes.

Von der geistigen Seite verlangt die Selbstpflicht strenge Selbstkenntniß, und es ist auch nöthig die andern zu erkennen, damit man sein Verhältniß zu ihnen bestimmen könne. Die vierte Pflicht gegen andere ist die Beurtheilung anderer. Ist nun aber bei der Selbsterkenntniß die Strenge nothwendig, weil die Eigenliebe besteht, so ist in der Beurtheilung anderer liebende Schonung nothwendig, weil die Eigenliebe hier wieder auf andere Weise bestehen kann. In das Innere des andern können wir nicht so deutlich sehen, wie in unser eigenes, und wir müßen daher sorgfältig ein liebloses Urtheil vermeiden.

Verlangt nun die Selbstpflicht weiter Achtsamkeit auf sich selbst in seinem Innern, so verlangt die fünfte Pflicht gegen andere Achtsamkeit auf sein Betragen gegen sie, so daß man sich keinen Verstoß gegen die Nächstenliebe zu Schulden kommen lasse. Damit man das sittliche Zusammenwirken mit ihnen auf keine Weise durch sein eigenes Betragen störe, ist nothwendig ein Eingehen auf die Individualität der andern, also daß man mit Nachsicht gegen anderer Schwächen zu Werke gehe und sie darnach behandle — eine sehr schwere Pflicht.

Wenn nun die Selbstpflicht zuletzt noch verlangt, den Leib als angemessenes Werkzeug für die sittliche Aufgabe zu brauchen, so erstreckt die sechste Pflicht gegen andere diese Ansicht auf die ganze Erscheinung des Leibes, durch welche alle Verhältnisse zwischen Menschen vermittelt werden, also den Leib anderer als Repräsentanten ihrer

Person in der Sinnenwelt zu betrachten. Diese Vermittlung heißt Umgang, und wie er sich im Gruße involvirt zeigt, so kann er im Gespräche zu allseitiger Berührung von Gemüth und Geist ausschlagen. Er wird Humanitäts-Spiel, dessen Grimasse Lebensart heißt.

Für den Umgang ist das Wesen die Humanität, Form aber ist das Spiel ihrer durch mehrere Individuen dargestellten Nüancen. Daher hat der Umgang seine Sittlichkeit darin, daß jede Individualität sich frei und wahr für die Erscheinung gestalte und den andern theils empfänglich theils aufregend entgegentrete, um sich ebenso zu gestalten.

Zu diesem Spiele ist nöthig, daß die Individuen einerseits mit ihren gemüthlichen und geistigen Gegensätzen im Gespräche hervortreten, andererseits aber diese Gegensätze durch Ergänzung oder Vermittlung freundlich auflösen. Wird aber das Personenspiel der Conversation in ein Sachspiel des Zufalls verwandelt, bei welchem die Gegensätze und ihre Vermittlung in eine Vielheit von Sachen (Karten, Würfel 2c.) verlegt ist, so hat dieses eigentlich sogenannte Spiel um so weniger Sittlichkeit, als es weniger menschlichen Inhalt hat, und kann sogar unsittlich werden, wenn es seine innere Leerheit durch Aufregung des Eigennutzes ersetzen will. Gesellt sich zu solchem Spiele ein Egoismus, der mit dem Glücke Ball schlägt, so sind Spiel und Mensch vollends gänzlich entwürdigt.

Rechtslehre.

Platon hat bei Gelegenheit des „Staates“ auch die von dem unwissenschaftlichen Sokrates angeregte Idee von Tugendwissenschaft bearbeitet und gesagt, der Rechtszustand im Staate sey dasselbe, was die Tugend im Individuum, nämlich daß das herrsche und gehorche, was soll. Allein hier liegt der Irrthum darin, daß im Staat derselbe Gegensatz der Bestandtheile wie im Menschen gesetzt ist, indem er halb ideell und halb physisch ist. Aristoteles entwickelt den Unterschied genauer dahin, daß Recht äußere, Tugend innere Gesetzgebung habe. Beide Wissenschaften, Naturrecht und Moral, bestimmen menschliche Verhältnisse aus der menschlichen Natur, aber ihre Verschiedenheit besteht darin, daß die Moral die Menschennatur von innen, die Rechtslehre aber sie in dem Verhältniß mit andern bestimmt. Wenn es also in der Moral darauf ankommt zu zeigen, wie die Verhältnisse von dem höchsten Standpunkte aus aus dem innern Boden der Menschennatur hervorgehen, so ist es Aufgabe der Rechtslehre zu zeigen, wie die Menschen mit den äußern Verhältnissen zusammenhängen, in denen die Individuen gegenseitig stehen. Alles Aeußere wird aber von etwas Innerem getragen. Wie die Krystallform Resultat der innern Qualitäten ist, so haben auch die äußeren Verhältnisse des Naturrechts doch etwas Inneres zur Basis. Diesen Unterschied zwischen Moral und Naturrecht hat zuerst Aristoteles richtig aufgefaßt, nach ihm aber bis auf die neuere Zeit ist eine wissenschaftliche Bearbeitung der Rechtslehre unterblieben. Erst als in und nach der Reformationsperiode der Staat

anfieng sich selbst begreifen zu wollen, warf er sich wieder auf den Rechtsbegriff, weil der Staat nichts war als Rechtsanstalt. Daher erschienen hier naturrechtliche Bearbeitungen, welche eigentlich staatswissenschaftliche seyn sollten.

Der erste Bearbeiter war Hugo Grotius (1583—1643). Er gieng von der Ansicht aus, daß alle Völker in den Rechtsbegriffen übereinstimmen, nicht nur darin, daß sie überhaupt Rechtsbegriffe haben, sondern auch darin, daß ihnen viele Rechtsbegriffe gemeinschaftlich sind, wie z. B. die vom Eigenthum. So kam er darauf, das Gemeinschaftliche zu suchen und es als in der Natur gegründet zu Grunde zu legen. Wie nun in der Moral die Selbstpflichten zu allgemeinen Menschenpflichten werden, so fand er, daß die Rechtsverhältnisse, welche die Individuen gegen einander beobachten, auch in den Verhältnissen der Völker als Gesammtpersonen gegen einander stattfinden, und dadurch kam er auf ein jus naturae & gentium. Dieses Recht sey von dem positiven verschieden und beruhe auf einem moralischen Vermögen, das in einer Neigung zur Gesellschaftlichkeit gründe. Diese selbst aber ist nur ein Trieb und darauf kann keine Wissenschaft gründen, sondern darauf, daß das Menschengeschlecht in eine große Anzahl Individuen zersplittert erscheint, die gemeinschaftlich die Aufgabe der Menschheit zu lösen haben. Interessant ist aber der Gegensatz, den Hugo Grotius zwischen dem Naturrecht und dem positiven Recht macht. Dieses ist historischen Ursprungs, Rechtsbegriffe zu bestimmter Zeit für bestimmte und von bestimmten Individuen gefunden und zum Theil hervorgegangen aus gemüthlicher Anerkennung allgemeiner Sitte (Rechtssprüchwörter). Das Naturrecht ist von diesen historischen Bedingungen nun ganz unabhängig und soll ein allgemeines Recht seyn, gegründet durch die Menschennatur.

Die Differenz des positiven vom Naturrecht läßt sich auf vier Ursachen zurückführen: 1) auf die Abstammung der Völker und ihren Charakter, der in der Abkunft liegt. Dieser Charakter, in dem sich eine verschiedene

Humanität ausspricht, und wobei oft viele alte Tradition unterläuft, bestimmt immer auch den Rechtsbegriff. 2) Alle Völker müssen ihren Rechtsbegriff nach den physischen Verhältnissen modificiren, z. B. je nachdem ein Land am Meere liegt oder ein Binnenland ist, da sich im erstern Fall die Ansichten der Kontrakte und des Verkehrs, im andern aber die des Grundeigenthums geltend machen müssen. Montesquieu in seinem trefflichen Werke esprit des lois zeigt, wie die physischen Verhältnisse bis auf das Holz, Wasser ꝛc. auf das Recht Einfluß haben. Sind die Völker den Familienverhältnissen ergeben, so sind sie dem Erstgeburtsrecht geneigt. Findet ein Volk in sich wenig Sinn für die Berührung mit andern, so wird es auch wenig Rechtsbegriffe entwickelt haben. 3) Mehr noch hat Einfluß das historische Schicksal, ob das Volk ursprünglich frei, ob es frei geblieben, ob es unterjocht, ob wieder frei geworden ist, ob es das Recht in gleichem Schritt mit seiner Kultur entwickeln konnte oder nicht. Z. B. im deutschen Mittelalter war die Kultur fortgeschritten, die Entwicklung des Rechtsbegriffs dagegen zurückgeblieben, und daher war es nöthig fremdes Recht zu borgen, obgleich die germanischen Naturen zu gut sind für das römische Recht. In der Entwicklung des Mittelalters hat ferner die Religion eine große Rolle gespielt und die Kirche im römischen Bischof eine solche Concentration erhalten, daß dieß dem Kirchenrechte nicht nur äußerst günstig war, sondern dem römischen Kirchenrechte sogar zum Uebergewicht über das weltliche römische Recht verhalf. Endlich 4) hat noch auf die Entwicklung des positiven Rechts großen Einfluß der Kulturstand oder die Entwicklung der Intelligenz der Völker nach allen Richtungen. Völker, die ihren Rechtsbegriff auf dem Traditionswege entwickeln, sprechen in ihrem Rechtsbegriff gerade ihren eigenen Kultur-Standpunkt aus, und solche, die ihr Recht von Verstandesmenschen entwickeln lassen, erhalten gerade ein solches Recht als der Verstand dieser Männer entwickeln kann. Die Römer mit ihrem Stoischen System hatten geringe Begriffskunst

im Vergleich zum Aristotelischen System, aber ausgezeichnet sind sie durch die Consequenz des Charakters. Ueberhaupt Werke, an denen ganze Zeitalter Theil haben und worin die Kulturperioden ganzer Menschenmassen niedergelegt sind, wie das römische Recht, verlangen Respekt.

In diesen vier Umständen liegt eine Fülle möglicher Abweichungen von dem Naturrecht. Man hat über dem positiven Recht zu Zeiten das Naturrecht vernachlässigt, denn das positive Recht muß gelten. Aber man darf nicht vergessen, daß das, was als positives Recht gilt, überall aus der menschlichen Intelligenz geschöpft ist, denn nicht der Leib macht das Recht, sondern der Geist. Daher muß auch in der Intelligenz die Einsicht in das Recht an sich zu suchen seyn, und das ist das Naturrecht, nach dem sich alle positiven Rechte müssen beurtheilen lassen.

Thomas Hobbes (1588—1679) entwickelte nach Hugo Grotius die philosophische Rechtslehre und ist Erfinder des schlechten Begriffes „Naturstand". Er dachte, die Völker könnten doch einmal in einem andern Zustand als dem des positiven Rechts gewesen seyn, und diesen Zustand nannte er Naturstand. Er fand, daß wenn die positiven Gesetzgebungen wegfallen, ein schrankenloses Hervorbrechen des Egoismus mit einem Kriege aller gegen alle übrig bleibe. Daher liege in dem Naturstand selber die Nothwendigkeit aus dem **status naturalis** in den **status civilis** überzutreten. Um Frieden zu erhalten, müssen diejenigen, die aus der Verwirrung hervortreten wollen, einem Einzigen absolute willkührliche Macht übertragen, womit er dem Krieg Stillstand gebieten könne. Dieß ist eigentlich die theoretische Mutter aller despotischen Staatsansichten. Hobbes dachte nicht daran, daß er uns aus der Scylla in die Charybdis wirft. Warum ist die Willkühr eines Einzigen gegen Alle etwas Besseres als die Willkühr eines Jeden gegen einen Jeden? denn Willkühr bleibt immer Willkühr und wenn auch der Eine, der die Zügel zu führen hat, eine Humanität zeigt, wie Antoninus, so ist dieß

etwas Zufälliges und die Geschichte kann zehn Beispiele dagegen aufführen. So ist Hobbes in seinem Werke **de cive** der Urheber der Theorie des Absolutismus und der Prediger der Unterwürfigkeit unter diesen. Der richtige Weg vom Naturstande aus wäre dagegen zur Anerkennung des Rechtsbegriffs gegangen.

Samuel Pufendorf (1633—1668) geht wieder auf den Grundsatz der Geselligkeit zurück, die der Schöpfer dem Menschen eingepflanzt habe, und leitet daraus ethische und juridische Pflichten ab, die im Wesentlichen Eins und nur durch innern oder äußern Zwang verschieden seyen. Christian Thomasius (1655—1728) nimmt dreierlei **praecepta** an: **justi, honesti** und **decori**, um darauf seine Rechtslehre zu gründen, und das Naturrecht besteht bei ihm aus negativen Vorschriften für das äußere Verhalten.

Lange Zeit bis auf Kant und Fichte blieb das Naturrecht nun unbearbeitet. Beide haben ihm eine neue Grundlage gegeben, Kant indem er ihm bloß im Aeußern seinen Platz anwies, Fichte indem er den äußern Boden der Rechtslehre weiter bearbeitete, und sein Naturrecht will in der That eine Staatslehre seyn, da auch er noch den Staat nur von seiner rechtlichen Seite faßt und aus diesem Gesichtspunkt alle einzelnen Zweige des Staatslebens betrachtet.

Für uns steht die philosophische Rechtslehre unter der allgemeinen Idee der Gliederung, daß alle Vielheit, wenn sie zur Einheit und Ganzheit werden soll, dem Einzelnen Gränzen setzen muß, wie einzelne Balken gegliedert werden, wenn sie zu einem Gebäude zusammengefügt werden sollen. Diesen allgemeinen Gliederungsbegriff auf die Individuen angewandt sagen wir: die Menschen sollen ebenfalls gegliedert werden, so daß Individuum in Individuum paßt, und das, wodurch sie eben zu einem Ganzen werden, ist das Recht. Es ist die Einschränkung, die der Einzelne erfahren muß, um mit andern Individuen in ein Ganzes verwebt zu werden. So übt selbst der Buchbinder den Rechtsbegriff aus gegen die

einzelnen Blätter, die zu dem Ganzen eines Buches vereinigt werden sollen.

Das **Wesen** des Rechtsbegriffs, von dem das Naturrecht die selbständige Entwicklung seyn soll und der die Vereinbarkeit der Freiheit des Einzelnen mit der Freiheit der Andern enthält, ist demnach hier die Freiheit der Einzelnen. Wo keine Freiheit ist, hat das Recht keinen Sinn. Daher haben die Thiere kein Recht. Diese Freiheit ist hier bloß Selbstbestimmung, bei der Verstand und Wille sich verstehen — Einheit von Wissen und Wollen.

Die **Form** ist die Gliederung, daß nämlich Recht in Recht passe, mein Recht in dein Recht sich einfüge. Durch die Gliederung bringen wir immer nur ein äußerliches Ganzes heraus. Auch der Rechtsbegriff thut nichts weiter und mit Recht nennt Schiller eine kernlose Hülse den Staat, der nur auf dem Rechte beruht. Indessen, da es nothwendig ist, daß alle Vielheit diese Form annehme, da sie ohne die Einschränkung durch die Gliederung zu einem organischen Ganzen sich nicht entwickeln kann, so muß der Rechtsbegriff durchgeführt werden praktisch von den Völkern, theoretisch in der Wissenschaft.

Wenn der Rechtsbegriff eine Gliederung ist, so muß darin der **Gegensatz**, der in aller Gliederung liegt, gleichfalls liegen. Da die Gliederung hier eine menschliche ist, so heißt der Gegensatz hier Forderung und Verbindlichkeit, die eine Freiheit, welche fordert, steht hier gegenüber der andern Freiheit, welche zugestehen muß. Sinnlich anschaulich ist diese im Knochenbau die Pfanne, jene die Hervorragung des Knochens, welche in der Pfanne liegt. Der Forderung des Einen entspricht die Verbindlichkeit als Einräumung, Nachgebung, des Andern.

Vermittlung findet dieser Gegensatz in der Menschennatur auf geistige Weise, aber nicht auf dem höchsten Gebiete des Geistigen, sondern auf dem Standpunkte der Persönlichkeit als Anerkennung der Forderung und der Verbindlichkeit und zwar 1) als gegenseitige. Sowohl Forderung als Verbindlichkeit müßen anerkannt werden, wenn sie Gültigkeit haben sollen;

2) müßen sie überhaupt von Allen anerkannt werden, die den Rechtsbegriff unter sich aufstellen.

Seine **Endlichkeit** hat der Rechtsbegriff durch die unvermeidliche Berührung in der Gemeinschaft des Raumes und der Zeit, denn die Berührung der Individuen in Zeit und Raum giebt dem Rechtsbegriff sein Gebiet, und soweit sich dieses Gebiet erstreckt, soweit geht der Rechtsbegriff.

Quantität erhält der Rechtsbegriff durch seine Erstreckung auf alle Berührungsverhältnisse der in Gemeinschaft begriffenen Individuen, auch auf die höchsten z. B. im Kultus, denn auch auf die Religionsübung im Staate muß man ein Recht haben, ebenso auf die ästhetische, gemüthliche &c. Berührung. Auf dem Gebiete der zugleich und zusammen lebenden Menschen ist keine Art von Verhältniß dem Rechtsbegriffe entzogen.

Des Rechtsbegriffes **Qualität** liegt in der dadurch bewirkten Gerechtigkeit dieser Verhältnisse. Durch die Durchführung des Rechtsbegriffs entsteht der Freiheit jedes Einzelnen ein bestimmter Spielraum, den das Individum als sein Recht erkennt. Jedes Individuum mit seinem Rechte erfaßt giebt den Begriff der Gerechtigkeit.

Die **Realität** liegt für den Rechtsbegriff in jeder geschlossenen Anzahl von Individuen (Rechtsgemeinde), die solche Gliederung unter sich anerkennt und den Rechtszustand bewirkt. Soweit dieser noch nicht entwickelt ist oder gegen ihn verstoßen wird, ist der Rechtsbegriff noch nicht realisirt.

Der Gegensatz in seiner absoluten Form (**absoluter Gegensatz**) findet zweimal statt: 1) in dem Zustande, da es noch keine Forderungen und Verbindlichkeiten giebt, und die Bedürfnisse der Einzelnen ohne Zuthun der andern befriedigt werden (Paradies) und 2) in dem Zustande der letzten vollendeten Menschheit, da die dem Menschen vollkommen unterworfene Natur im Namen Aller alle Bedürfnisse befriedigen wird. Absoluten Gegensatz zeigt hier also die Menschheit in der unter und über dem Rechtsbegriffe gehaltenen Gemeinschaft. In beiden Zuständen schweigen die Forderungen

und Verbindlichkeiten. Der **relative Gegensatz** existirt überall unter uns in dem von Außen zum Theil eingeführten zum Theil aufgehobenen Rechtsbegriffe. Der **quantitative Gegensatz** besteht darin, daß überall die Verbindlichkeit nur soweit geht als die Forderung gehen kann und umgekehrt, die Quantität ist also das Gleichgewicht zwischen Forderung und Verbindlichkeit. Im **qualitativen Gegensatz** stehen anmaßende Forderung und versagte Verbindlichkeit als Unrecht dem Rechte gegenüber.

Der absolute Gegensatz wird vermittelt **(absolute Vermittlung)** durch den Entwicklungsgang der Menschheit, der sie aus ihrer innern Einheit zu einer objektiven Gestaltung heraustreibt, so daß auf dem Wege der Staatenbildung der Zwang den relativen Gegensatz ausgleicht **(relative Vermittlung);** wobei andererseits die fortschreitende Kultur auch durch Zwang dem Rechtbegriffe weiter Anerkennung verschaffend quantitativ sein Gebiet ausdehnt **(quantitative Vermittlung),** bis sie endlich auch den qualitativen Gegensatz von Recht und Unrecht durch Vollendung des Staates ausgleicht **(qualitative Vermittlung).**

Gesetzt ist der Rechtsbegriff dadurch **(Thesis),** daß die Idee der Menschheit sich in einer Vielheit von Individuen dargestellt hat, daß in diesen Individuen der Egoismus liegt, daß diese Individuen in raumzeitliche Berührung kommen und endlich, daß sie aus diesem raumzeitlichen Verhältniß nicht heraustreten können, ohne selbst ihr Daseyn zu riskiren. Seine Bestandtheile **(Analysis)** sind zwei Egoismen, der eine, welcher beschränkt, der andere, welcher gegen die Beschränkung reagirt, so daß sie innerhalb der Gränzen, die sie sich setzen, sich selbst überlassen, außerhalb derselben aber **(Antithesis)** in grellem Gegensatze sind, bis sie in gemeinschaftlichem Wissen und Wollen zusammenfließen **(Synthesis).**

Identisch ist der Begriff der Persönlichkeit in allen Individuen, welche durch ihn gleich frei erkannt werden müßen **(Identität).** Ist der Rechtsbegriff anerkannt, so haben die

Egoismen in der Trennung durch die Rechtsgränze ein gemessenes **Verhältniß**, und nach diesem Verhältniß machen die so getrennten ihre gegenseitigen **Beziehungen**, die in den äußern Berührungen bestehen, wobei dann eine zu Stande gekommene Rechtsgemeinde unter lauter gegenseitiger Beziehung (**Reciprocität**) aber zu allen und zu dem Rechtsbegriffe selbst möglich wird.

Die Rechtslehre hat also den Rechtsbegriff durchzuführen und zwar nach folgenden vier Seiten: 1) in der Persönlichkeit des Einzelnen — Ur-Recht; 2) in den Verhältnissen, die der Einzelne durch die Natur hat, wie Familie ꝛc.; 3) in den Verhältnissen, die der Mensch in der Rechtsgemeinde hat; 4) in allen durch die unbestimmte Berührung mit andern gesetzlen Verhältnissen, was die allgemeinen Menschenrechte giebt. Dieß giebt vier Kapitel der Rechtslehre, welche mit denen der Moral parallel laufen, weil in beiden — dort nach innern, hier nach äußern Prinzipien die menschlichen Verhältnisse bestimmt werden.

I.

Urrecht.

Die Urrechte sind zu finden wie in der Moral die Selbstpflichten nach Seele, Gemüth, Geist und Leib. Sie haben gleichfalls zur Grundlage die Natur des individuellen Menschen mit dem Unterschied, daß in der Moral S e e l e in der höchsten Ansicht genommen war, hier aber sie nur in der Persönlichkeit zu nehmen ist, die nur weiß was sie will, und nur will was sie weiß. Ebenso kommt das G e m ü t h nur auf einer Seite vor, nämlich von der Seite des Triebes, der sich als Wille ausspricht. Gefühle kommen hier nicht vor, denn der Rechtsbegriff ist steinern, er wird von außen her bestimmt und hat

kein Gefühl. Der Geist kommt in der Rechtslehre ebenfalls nur von der einen Seite, der darstellenden, vor. Gedanken dagegen sind zollfrei, von ihnen will die Rechtslehre nichts. Die Leiblichkeit, durch welche der moralische Standpunkt sich handelnd in die Objektivität herabführt, kommt in der Rechtslehre gleichfalls in Betracht, indem durch den Leib die Person mit ihrem Wissen und Wollen nach außen erscheint und der Leib das Organ der Person ist.

Das Urrecht muß allen positiven Gesetzgebungen zu Grunde gelegt und darf von keiner weder zum Theil noch im Ganzen negirt werden. Wo in einer positiven Gesetzgebung und in welchem Grade es negirt wird, da und soweit ist in ihnen Unrecht, das sie in der Periode der Kultur wieder aufheben muß. Das Urrecht liegt auch allen Strafgesetzgebungen, aber leider diesen nur stillschweigend zu Grunde, denn unsere Strafgesetzgebungen bestehen bis jetzt noch aus einer Anzahl willkührlich zusammengeraffter Bestimmungen über Verbrechen und Strafen. Was ihnen zu Grunde liegen sollte, wäre ein völlig ausgebildetes und in's Detail ausgeführtes Urrecht. Ein dunkles Gefühl von der Wichtigkeit desselben, die um so größer ist, als das Urrecht selbst klein ist, hat zum Theil schon dahin getrieben und die französische Constitution von 1793 macht in ihrer Erklärung der Rechte des Menschen und Bürgers den Versuch, zuerst den Menschen in seinem rechtlichen Werth zu erkennen.

Setzen wir als ersten Moment für das Urrecht den Begriff der Persönlichkeit. Das Individuum trägt seine Persönlichkeit in der Einheit seines Wissens und Willens und beurkundet sie durch Sprechen und Handeln in seinem leiblichen Daseyn. Letzteres als Bedingung für alle Aeußerung der Persönlichkeit muß daher zuerst als unverletzbar anerkannt werden. So müßen wir für das Recht als Erstes setzen die Anerkennung der Persönlichkeit, und da vom Rechte der Begriff der Gleichheit sich nicht trennen läßt, so ist dieses erste Urrecht auch uneingeschränkt geltend.

Nehmen wir die Anerkennung der Persönlichkeit materiell, so besteht sie in dem sinnlichen Leben, welches zuvörderst anerkannt werden muß und anerkannt wird es, wenn es für unverletzlich erklärt wird. In der Sinnenwelt gilt der Leib für den Repräsentanten der Person, daher ist alle willkührliche Behandlung fremden Leibes durch gewaltsame Berührung bis zur Verwundung und Tödtung widerrechtlich, indem sie mehr oder minder die Realisirung der Persönlichkeit hindert. Daraus entsteht ein Recht zu leben, das Keinem streitig gemacht werden darf (Garantie des Lebens). Man könnte sich verwundern, daß man dieses Recht nur anführt und Göthe hat dieß auch in dem bekannten Epigramm ausgedrückt: „Lange schon bediene ich mich der Nase zum Riechen rc." Hierauf muß geantwortet werden, das gesammte Recht ist nicht schaffend, das Naturrecht schafft also auch nicht das Leben, sondern es setzt Verhältnisse voraus und unterwirft sie erst Ansichten, die aus der Nothwendigkeit des Beisammenseyns der Individuen entspringen, und durch welche eine Gemeinschaftlichkeit des individuellen Lebens erst möglich wird. Daß man mit der Unverletzlichkeit des sinnlichen Lebens anfangen muß, haben die Völker instinktmäßig gefühlt und in ihren Gesetzen das Leben der Einzelnen in Schutz genommen (Wehrgeld).

Die Anerkennung der Persönlichkeit ist aber auch ideeller Natur, so daß in dem physischlebenden Menschen die Selbstbestimmung anerkannt werde, die das innere Wesen der Persönlichkeit ausmacht. Daher kann ein Blödsinniger nicht im vollen Sinne als Person gelten. Die Selbstbestimmung leidet verschiedene Beeinträchtigung durch Alter und Krankheit des Geistes rc. Uebrigens ist diese Selbstbestimmung von geringerm Werthe als die moralische, und doch von höherm als die Selbstbestimmung des Thieres, das nur durch seine Vorstellung sich bestimmt, z. B. nach seiner Vorstellung von Speise die schmackhafteste herauswählt. Die Selbstbestimmung, die hier gefordert wird, besteht in Ansichten von menschlichen Verhältnissen, die das Thier nicht haben kann, z. B. von

Eigenthum, Vertrag ꝛc. und ist eine Selbstbestimmung nach Begriffen aber nicht nach Ideen. Sie steht also in der Mitte zwischen der thierischen Selbstbestimmung nach Vorstellungen und der moralischen Selbstbestimmung, die auf Ideen beruht.

Das zweite Urrecht fällt auf die geistige Erkenntnißseite und von dieser ist in der menschlichen Natur gegeben, daß, was innere Erkenntniß ist, auch äußerlich zum Worte wird und umgekehrt, was im Worte gesprochen ist, auch innerlich in Erkenntniß übersetzt werde. Dieses Herabsteigen aus der Erkenntniß in das objektive Wort und Auflösen des Wortes in Erkenntniß ist ein der menschlichen Natur angemessener geistiger Prozeß und höchst menschliches Wechselspiel. Daraus entsteht als zweites Urrecht das Recht des freien Wortes. Dadurch ist das Wort geheiligt als natürlicher und allgemeiner Ausdruck der Gedanken und der Gedanke wird anerkannt als das Wesentliche des Wortes. Das Recht ist also nicht nur, selbst frei zu sprechen, sondern auch was andere in Worte gekleidet haben wieder zu entkleiden und den Gedanken in sich aufzunehmen. Bei diesem Urrechte ist einerlei, ob die Worte mündlich oder schriftlich, geschrieben oder gedruckt seyen, denn Schreiben und noch mehr Drucken ist nichts als durch ein Sprachrohr sprechen, und es liegt also in diesem Urrecht auch das Recht der Preßfreiheit. Es fällt das gesprochene (geschriebene oder gedruckte) Wort bloß insofern unter die rechtliche Beurtheilung, als Rechtsverhältnisse dadurch verletzt werden, z. B. Ehrenverletzungen. Diese Rechtsverhältnisse, deren Verletzungen unter die rechtliche Beurtheilung fallen, müßen aber zuvor in der Gesetzgebung mit der Art und Weise bestimmt werden, wie der Staat dagegen durch Strafe einschreite. Daher darf keine Prävention gegen das noch zu sprechende Wort (Censur) eintreten, welche das Recht zu sprechen einer Willkühr unterwirft. Wenn man die mögliche Verletzung der Rechte verhüten will, so muß man alle Freiheit aufheben, weil alle Verletzung nur durch Mißbrauch der Freiheit entsteht. Die Prävention ist also geradezu eine Aufhebung des Urrechts,

indem sie das Wort, ehe es über die Lippen kommt, todtschlägt. Die Censur kann also nicht stattfinden, einmal weil dadurch der Prozeß des Sprechens, der in der Menschennatur wesentlich ist, verhindert wird, sodann auch weil die Aufsicht darüber geradezu der Willkühr freigegeben ist. Denn außerdem, daß bestimmte Rechte verletzt werden können, ist es absolut unmöglich Grundsätze aufzustellen über das, was gesprochen werden darf oder nicht, denn die Worte sind so vieldeutig und aus den allgemeinen Grundsätzen, die man etwa aufstellt, entstehen Tendenzprozesse, die aber wegen der Vielseitigkeit der Worte alle vag sind, sowie wegen der Intention des Schreibenden, die nur Gott zu durchschauen vermag, ein Mensch aber nicht. Der Mißbrauch der Presse, den man zur Rechtfertigung der Censur anführt, ist schon lange widerlegt durch den Mißbrauch der Censur, die an sich ein Mißbrauch ist, der das freie Wort, das Vehikel der menschlichen Gemeinschaft, angreift. Die Gemeinschaft der Gattung wird zwischen Individuen durch Mittheilung der Gedanken erhalten, und da der Mensch in der Gattung zu leben bestimmt ist, so gehört die Freiheit der Gedankenmittheilung zu seinen Urrechten. Insoferne aber durch Worte ebenfalls auf andere gewirkt werden kann, unterliegen sie gleichfalls den Einschränkungen des Rechts. Die Freiheit des Wortes aber muß heilig seyn, weil das Objektivmachen der Gedanken zu des Menschen innerster Natur (Subjektobjektivität) und zu dem nothwendigen Zusammenhange des Individuums mit der Gattung gehört.

Wenn der Gedanke in Worte ausgesprochen bloß zur Kenntniß anderer gelangt, so kann er an sichtbaren Objekten oder in menschlichen Verhältnissen eine Veränderung ihrer Form wirkend im Werke sich allgemein kund thun. Daher spricht die Persönlichkeit sich auch durch **Handlungen** aus, welche die Einheit des Wissens und Wollens bewähren. Das dritte Urrecht ist nun **das Recht der freien Handlungen** für individuelle Zwecke. Dieses beruht auf der Natur des Willens. Wie es dem Geiste frei stehen muß, sich in Worten,

so muß es dem Willen frei stehen, sich in Handlungen zu äußern und zwar nach beliebigen Zwecken und Mitteln, welches alles in seiner freien Selbstbestimmung liegt. Das Recht der freien Handlungen beruht aber auch auf dem Zusammenhange des Individuums mit der Gattung, indem die Handlungen ebenfalls ein Band der Gemeinschaft unter den Individuen machen. Hiebei unterliegt es einer zweifachen Einschränkung a) durch den Rechtsbegriff — es darf kein Rechtsverhältniß verletzt werden, und b) dadurch, daß unsere Zwecke mit den Zwecken anderer so verwebt sind, daß dadurch für die unsern nothwendige Einschränkungen entstehen. Z. B. das Individuum als solches hat das Recht sich zu nähren auf jede mögliche Weise, in Gemeinschaft aber müßen die Individuen sich verstehen und die Nahrungsarten austheilen durch Zunftgesetze oder ein Gewerbesystem.

Da alle Persönlichkeit zunächst über den eigenen Leib disponirt, durch welchen gesprochen und gehandelt wird, so muß die uneingeschränkte persönliche Freiheit der Bewegung der Glieder und Ortsveränderung des ganzen Leibes das letzte der Urrechte ausmachen. Das vierte Urrecht bezieht sich auf die Erscheinung im Leibe und besteht zunächst im Gebrauche seiner Glieder, ferner in der freien Wahl seiner Umgebung, in der freien Wahl seines Aufenthalts und Umgangs, also seiner Wohnung und deren Gestaltung, und in der seiner Beschäftigung. Dieses Recht ist von großer Wichtigkeit und noch in keiner Gesetzgebung, selbst in der englischen nicht, mit gehöriger Schärfe bestimmt, z. B. in wie weit die Wohnung des Menschen als Asyl des Individuums in seiner leiblichen Erscheinung betrachtet werden solle. Die Habeas-Corpus-Securum-Akte der Engländer leistet zwar viel gegen willkührliche Verhaftungen im Hause im Verhältniß zum gewaltsamen Einbrechen der Diener der Obrigkeit in's Haus, Durchsuchen des Hauses und der Papiere rc. in andern Ländern, worin am weitesten giengen die lettres de cachet in Frankreich vor der ersten Revolution. Es ist eine schwere Aufgabe, das Recht der persönlichen Freiheit

nach allen vier Seiten im Gebrauch des Leibes und seiner Glieder im Zusammenhang mit ihrer Umhüllung, der Wahl seiner Umgebung, seines Aufenthalts und Umganges und seiner Beschäftigung zu schützen, aber auch der Staatsgewalt in Verfolgung der Verbrecher nichts zu vergeben. Die Gesichtspunkte, wornach die Gesetzgebung diese Aufgabe durchzuarbeiten hat, sind folgende: die persönliche Freiheit ist im Leibe zu schützen 1) mit seiner Gliederbewegung, 2) in seiner Ortsveränderung, 3) im Besuchen oder Besuchtwerden, 4) im Eingehen in persönliche Verhältnisse; sodann nach den Abstufungen der Leiblichkeit a) der Leib selbst, b) das Kleid, c) die Wohnung, d) die Habe, welche sämmtlich wegen der Persönlichkeit respektirt werden muß, so daß Niemand darin schalten dürfe.

In dem Gegensatze der innern Persönlichkeit mit der äußern Leiblichkeit wiederholt sich der in der Menschennatur liegende Gegensatz von Subjekt-Objekt als Persönlichkeit und Sachlichkeit. Persönlich ist demnach alles, was durch Einheit von Wissen und Wollen einer Disposition fähig ist; Sache ist alles, worüber disponirt werden kann, weil es diese Einheit nicht in sich hat. Daraus ergiebt sich, daß Sklaverei auf dem Standpunkte des Naturrechts ein unmöglicher Begriff sey. Da diese Urrechte den Begriff der Persönlichkeit selbst konstituiren, so sind sie auch unveräußerlich und Sklaverei — auch selbstgewählte wie absoluter Gehorsam — ist Unsinn. Beeinträchtigt aber werden sie theils durch Gewalt theils durch List, welche letztere durch unterschobene falsche Vorstellungen den freien Gebrauch der vollen Persönlichkeit hindert. Je tiefer der Betrug in die Persönlichkeit eingreift, desto widerrechtlicher ist er. Daraus begreift sich auch, wie viel daran liegt, ehe man in eine Gesellschaft tritt, zu wissen und zu überlegen, was die Gesellschaft verlangt, und wie nahe dieß die Persönlichkeit berührt. Jeder in eine Gesellschaft Eintretende muß nämlich für diese Gesellschaft etwas von seiner Persönlichkeit abtreten, damit eine Gesammtpersönlichkeit und eine Wirksamkeit der Gesellschaft möglich sey. Aber wenn z. B. eine Gesellschaft

absoluten Gehorsam unter unsichtbare Obere verlangt, so ist dieß vom Gesichtspunkt der Urrechte aus ohne Sinn, aber es würde mit Gewalt durchgeführt die Persönlichkeit vernichten.

II.

Familienrecht.

Dem Rechte der Naturverhältnisse liegt das Geschlechtsverhältniß zu Grunde, das zwischen Personen nur auf persönliche Weise, also durch ihren freien Entschluß gesetzt werden kann. 1) Der erste Grundsatz für das Geschlechtsverhältniß ist: daß beide Geschlechter in der Persönlichkeit und im Urrechte anzuerkennen sind. Damit ist namentlich das türkische Geschlechtsverhältniß rein aufgehoben. Ein Begattungsverhältniß zwischen Individuen beiderlei Geschlechts ist also nicht bloß als ein leibliches, sondern auch als ein persönliches zu begreifen, welches nur aus freiem Entschlusse beider hervorgehen kann. Indem das Naturrecht das Geschlechtsverhältniß als ein aus freier Reflexion von beiden Theilen hervorgehendes begreift, faßt es dasselbe zwar nicht von so hohem Standpunkte als die Moral, aber doch weit über dem der bloßen Thierheit, und als Folge daraus ergiebt sich, daß jede Gewalt im Geschlechtsverhältniß als widerrechtlich betrachtet werden muß. Beide Theile müßen bei dem Eingehen in dasselbe mit ihrem Wissen und Wollen im Klaren seyn.

2) Der freie Entschluß zur Begattung führt eine Vermischung des Blutes herbei, aus welcher neues individuelles Leben hervorgeht. Hier ist nun die Einheit des Bluts als Einheit der Persönlichkeit und das entstandene Kind als vorauszusehende Folge jenes freien Entschlusses zu betrachten, deren Zurechnung die Eltern trifft. Daraus folgt,

daß die Eltern rechtlich für das fortwährende Daseyn des Kindes zu sorgen haben, das durch den freien Entschluß der Eltern entstanden auch durch ihr Zusammenwirken zur Entwicklung zu bringen ist, daher Ansprüche des Kindes auf Erziehung. Zuerst ist zu erforschen, wer die Eltern seyen. Die Natur arbeitet schon gewissermaßen darauf hin, indem sie die Mutter verräth. Für die Gewißheit des Vaters hat aber das Recht zu sorgen, was nicht möglich ist, wenn das Naturrecht bei den Individuen stehen bleibt und nicht zu einer Gesammtheit übergeht. Daher stimmen die positiven Rechte mit dem sehr richtigen Grundsatze des römischen Rechts zusammen: **pater est, quem justae nuptiae patrem declarant.** Der Begriff der Heirath aber und ihrer Verhältnisse gehört unter das Gemeinderecht, wovon später.

3) Die Einheit des Blutes läßt sich sowohl ab- als aufwärts und nach der Seite verfolgen, und giebt in allen diesen Richtungen zusammen den Begriff der Verwandtschaft, der aber in höchster Strenge zwischen den zeugenden Eltern und ihren Kindern realisirt Familie heißt. Die daraus entstandene gemeinschaftliche Persönlichkeit enthält eine gemeinschaftliche Disposition über den Inhalt dieses Verhältnisses, wobei die Eltern als die Begründer desselben die herrschenden, die Kinder aber die unterworfenen sind. Ihre Unterwerfung endet mit Ablösung von der Familie durch selbständig gewordene eigene Persönlichkeit.

4) Grund des Familienverhältnisses ist zwar die Einheit des Blutes, aber weil diese selbst aus frei beschlossener Vermischung der Eltern hervorgieng, so läßt sich durch ebensolchen freien Entschluß das Familienverhältniß auch auf Personen erweitern, die der Einheit des Blutes ermangeln. Man kann ihnen die Rechte eines Familiengliedes geben durch Adoption.

So weit bestimmt sich das Familienverhältniß nach dem Begriffe der Persönlichkeit des Einzelnen, ebenso wie das Urrecht. Da aber alle einzelne Persönlichkeit wieder anderer Einzelheit, und alle Persönlichkeit einer Vielheit von Sachen

gegenübersteht, so muß das Urrecht und das Familienrecht in seinem Detail durch die Bestimmungen ergänzt werden, welche aus einer geschlossenen Vielheit von Personen mit einer anhängenden Vielheit von Sachen entstehen. Daher geht das Naturrecht zu seinem dritten, der geschlossenen Gesammtheit von Einzelnen über, Gemeinde, Staat, wo Urrecht und Familienrecht der Einzelnen seine vollendete Detail-Bestimmung erhält.

III.

Gemeinderecht.

Der Begriff einer Gemeinde liegt schon in dem Wesen des Rechtsbegriffs selbst; denn die andern, um derenwillen ich mich beschränken soll, in geschlossener Vielheit sind die Gemeinde.

Schon die Familie war eine Gesammtperson (Gesellschaft), enthaltend die Einheit verschiedenartiger Persönlichkeit; die Gemeinde ist es noch weit mehr. Die geschlossene Vielheit macht hier die Allheit aus, und Raum- und Zeit-Einheit liegen zum Grunde.

Auf solcher gegebener Einheit beruhend kann die Gemeinde lange eine gemeinschaftliche Persönlichkeit geübt haben, ohne den Akt ihrer Konstituirung vorgenommen oder auch nur deutlich gedacht zu haben. Wo dieser Akt aber auch nicht vorkommt in der Geschichte, muß er doch als zum Grunde liegend gedacht werden (contrat social Rousseau's), weil eine Gesammtpersönlichkeit freier Einzelpersonen nur durch gegenseitige Einwilligung denkbar ist. Das Stillschweigen muß hier als Einwilligung gedeutet werden und jener ideelle Vertrag als Regulativ. Wenn wir den Staat in seinen Anfängen betrachten, wie er sich wirklich historisch bildete, so

ist keinem Staate ein Vertrag zu Grunde gelegen, sondern sie haben sich alle aus einer instinktmäßigen Uebereinstimmung herausgebildet, und erst als ihr Geist über den Instinkt erwachte, wurde durch Worte ausgesprochen, was sie schon lange stillschweigend gelebt hatten. Vom historischen Standpunkte aus hat also Rousseau Unrecht, dagegen abstrakt genommen hat er tief Recht, daß nämlich jede Rechtsgemeinde so gedacht werden muß, als wäre sie durch Vertrag entstanden. In dieser Hinsicht ist diese Idee der Standpunkt für die Beurtheilung alles dessen, was im Staate geschieht, so daß jeder Einzelne bei allem, was geschieht, seine Einwilligung dazu gegeben hätte, wenn er in der Lage wäre, die Sache beurtheilen zu können. Der Einzelne ist in den bestehenden Staatsverhältnissen geboren, in diese Verhältnisse verwebt, und findet es nicht vortheilhaft, aus denselben herauszutreten.

Der Sinn der Gemeinde ist 1) die gemeinschaftliche Verwendung zu Realisirung des Rechtsbegriffs. Da der Rechtsbegriff bloß Außenverhältnisse setzt und zwar unter mehreren, so kann er nirgend Sicherheit für seine Realisirung erhalten, als wenn für seine Realisirung sich mehrere verwenden. 2) Der Sinn der Gemeinde ist sodann die weitere Detaillirung des Rechtsbegriffs über das Bedürfniß der Einzelnen hinaus zum Bedürfnisse Aller. Mit der Gemeinde entstehen gemeinschaftliche Bedürfnisse, die für den Einzelnen nicht da waren. Für diese Bedürfnisse der Gesammtheit müssen die Rechtsbegriffe eine viel weitere Ausdehnung erhalten als für den Einzelnen, für den das Urrecht und, wenn wir ihm noch ein Weib beigesellen, das Familienrecht hinreichten.

Diese Detaillirung des Rechtsbegriffs muß ausgehen von der Gemeinde, von welcher die Realisirung des Rechtsbegriffs ausgeht. Insoferne nun jede solche Gemeinde eigenthümlichen Bestimmungen ihres Daseyns und ihrer Entwicklung, z. B. des Nationalcharakters, der Lage u. s. w. unterliegt, muß dieß nothwendig zu positiven Rechtsgesetzgebungen führen. Dieses

positive Recht ist also individuelles Recht für diese Gemeinde. Eine Gemeinde reicht nie mit dem bloßen Rechtsbegriffe aus, oder es müßten in ihr Menschen ohne alle nationale ꝛc. Eigenthümlichkeit seyn. Daher sieht man leicht, wie falsch man in der französischen Revolution geurtheilt hat, als man alles Positive vernichtete. Darum kehrte das Positive alsbald wieder, denn der Rechtsbegriff kann nie rein ohne räumliche und zeitliche Bestimmungen durchgeführt werden.

In der Gemeinde liegt 1) die Gewährleistung für alle Rechte von Seite der Gemeinde für den Einzelnen. Diese Garantie der Rechte des Einzelnen besteht darin, daß jeder Einzelne die Verwendung der ganzen Gemeinde in Anspruch nehmen kann, wenn es gilt, das Recht für ihn geltend zu machen. Es wird das Urrecht garantirt von allen, also die Freiheit zu leben, zu sprechen (Preßfreiheit), zu handeln ꝛc., und je mehr diese Gewährleistung für den Einzelnen mangelt, desto unvollkommener ist selbst das Ganze. Nun ist die Rechtsseite des Staates die niedrigste, wenn aber das Erdgeschoß unvollkommen ist, so steht es mißlich mit dem Gebäude. Vor der Gewährleistung des Rechts für den Einzelnen durch die Gemeinde ist das Recht für den Einzelnen zufällig, ist es aber garantirt, dann ist alles andere im Staat in dem Grade sicher, als die Gewährleistung des Rechtes sicher ist. Diese Garantie hat schon die germanische Vorzeit anerkannt, und die Gemeinde mußte für die Rechtsverletzung haften, die von dem Einzelnen ausgieng. Wenn daher einer in der Nähe einer Gemeinde erschlagen wurde, so mußte die Gemeinde für den Todtschlag haften oder die Strafe bezahlen. In neuerer Zeit machte man im Krieg diese Haftbarkeit der Gemeinden wieder vielfach geltend, so daß ein Dorf verantwortlich gemacht wurde, wenn in seiner Nähe ein Soldat ermordet gefunden wurde.

2) Liegt in der Gemeinde die Erkenntniß über alle rechtlichen Verhältnisse der Mitglieder. Die Gemeinde hat den unparteiischen Standpunkt und ist der natürliche Richter für die Rechtserkenntniß, und da

3) jede Gemeinde unmöglich wird, wo der Rechtsbegriff nicht zu Grunde liegt, und da der Rechtsbegriff hinwiederum nur durch die Gemeinde erhalten werden kann, so muß die Gemeinde auch die Durchführung ihrer Erkenntniß über alle rechtlichen Verhältnisse der Mitglieder mit Zwang bewerkstelligen, wenn das Ganze sich nicht auflösen soll. Der Rechtszwang ist nothwendig, solange es egoistische Individuen giebt, denn der Egoismus der Einzelnen würde die Realisirung des Rechtsbegriffs aufheben.

4) Die Gemeinde hat endlich die Gesetzgebung über das Recht, indem sie die Bestimmungen, die der Rechtsbegriff nach Raum und Zeit erhalten soll, in bestimmten Worten ausspricht. Das Naturrecht, welches von allen Bedingungen des eigenthümlichen Lebens der Völker abstrahirt, kann keinem Volke genügen, das positive Recht muß daher die Lücke ausfüllen und auf die Eigenthümlichkeiten jedes Volkes eingehen. Das Recht, wenn es auch noch nicht zum Schauen gelangt ist, kündigt sich durch das Gefühl an, weil es mit der Humanität zusammen hängt, und so kommt eine Gemeinde, auch ohne noch zu wissenschaftlichem Schauen gelangt zu seyn, dazu Rechtsbegriffe festzusetzen.

Aus dieser so begründeten Rechtsgemeinde entwickelt sich für sie die Aufgabe, den Gegensatz von Person und Sache, der in der Persönlichkeit liegt, für die Vielheit der Personen und Sachen zu schlichten, welches ein Eigenthumsrecht giebt, für Einzelne wie für Familien. Die Person erscheint als Subjekt, die Sache ihr gegenüber als Objekt, die eine disponirend, die andere disponibel. Hier entsteht die Aufgabe, die Vielheit der Sachen unter die Vielheit der Personen zu vertheilen, so daß das Bedürfniß der Einzelnen, der Familien und des Ganzen befriedigt wird. Dazu muß das Verhältniß der Menschen zu den Sachen und von Menschen zu Menschen durchschaut werden; die Sache ist absolut in der Gewalt des Menschen und hat der Person keinen Widerstand zu leisten. Wie aber die Vielheit der Sachen zu der Vielheit der Personen

sich zu verhalten habe, dieß muß in jeder Rechtsgemeinde ausgesprochen werden, was Civilrecht heißt. Wenn eine Gemeinde sich daran macht, ein allgemeines Verhältniß von Subjekt und Objekt durch ein Eigenthumsrecht oder Civilrecht zu detailliren, so kann sie auf allgemeinen Beifall rechnen, weil jeder, wenn er die Wichtigkeit dieses Schrittes auch wissenschaftlich nicht einsieht, sie doch fühlt. Die Durchführung dieser Aufgabe in's Detail hat aber Schwierigkeiten, bei denen nicht immer auf Beifall gerechnet werden kann. Jede positive Gesetzgebung ist in irgend einer Hinsicht mangelhaft oder inkonsequent, aber dadurch darf sich die Gemeinde von der detaillirten Lösung dieser Aufgabe nicht abschrecken lassen.

Bei der Veränderlichkeit der Personen und Familien in ihrem Daseyn muß das Eigenthumsrecht auch eine Regel für Sterbefälle festsetzen und wird dadurch Erbrecht. Die Individuen sind in ihrem Daseyn so ungewiß, weil sie sterben, und so muß die Gemeinde Bestimmungen treffen, wie es beim Abgang der Individuen mit deren Sachen gehalten werden soll. Das Erbrecht ist die Regel über die Fortführung der Persönlichkeit in Beziehung auf die Sachen im Fall des Todes. Die einmal vollzogene Austheilung des Eigenthums will sich durch die Sterbfälle nicht unterbrechen lassen, so daß das Erbrecht eine nothwendige Folge für das Eigenthum ist; **interest reip. ne dominia rerum maneant in incerto** sagt schon das römische Recht. Wie das Eigenthumsrecht so kann auch das Erbrecht nur von der Gemeinde ausgehen, da nur sie über allen Einzelnen und allen Familien steht und etwas festsetzen kann, was für alle Fälle gültig seyn soll.

Die Sterbfälle sind aber nicht die einzigen Ursachen, die Veränderungen in das Eigenthumsrecht bringen, es gehört hieher auch noch die Veränderlichkeit der Bedürfnisse der Individuen. Die Gemeinde muß daher auch dafür Grundsätze aufstellen, wie es bei veränderten Bedürfnissen und Ansichten mit dem Eigenthum gehalten werden soll. Es muß bei der nothwendigen Veränderlichkeit des Willens der Personen in

Ansehung der Sachen (**hominis voluntas est ambulatoria** sagt das römische Recht) eine Regel für Uebertragung des Eigenthums festgesetzt werden, und die Brücke für diese Uebertragung bildet das Vertragsrecht. Sein Gegenstand ist alles, was für den Willen der Person disponibel ist.

Eine weit größere Aufgabe ist endlich noch, den Rechtszustand im Verhältniß von Personen zu Personen zu bestimmen und zwischen den Handlungen der Personen selbst Gränzen zu ziehen, da die Handlungen auf keine Weise der Persönlichkeit der andern entgegentreten dürfen. Daher muß die Gemeinde ein System von Begriffen aufstellen, in welchen Handlungen sie Uebertretung des Rechtsgebietes sieht, und ein System, wie sie auf diese Uebertretung zurückwirkt. Dieses System, wodurch die Gemeinde über die Beibehaltung der Rechtsgränze wacht, heißt Strafrecht oder Kriminalrecht. Hiedurch wird erst der Zustand des ungestörten Rechts garantirt. Dieß haben auch die germanischen Vorfahren sehr richtig begriffen, indem ihre Gesetze überall und namentlich die der englischen Gemeinden von den zwei Begriffen sprechen: Recht und Friede. Unter Friede verstehen sie aber die Unverletztheit des rechtlichen Zustands. Friedensrichter sind daher, die über die Unverletztheit des Rechtes wachen, und weil dieß vorzüglich von polizeilichen Maßregeln abhängt, so haben die englischen Friedensrichter auch so viel mit der Polizei zu thun. Dagegen bei uns will man nach dem neuern französischen Recht dem Friedensrichter eine andere Bedeutung unterlegen, nämlich die einer richterlichen Person, welche Rechtsstreite zwischen beiden Parteien auf dem Wege der Güte zu vermitteln sucht.

Die Person an sich hat nur ein Recht an Sachen überhaupt; daß aber dieses allgemeine Rechtsverhältniß zu einem besondern einer bestimmten Person an bestimmte Sachen ausschließend werde, welches eben Eigenthum heißt, dieß kann nur von einem Austheilungsakte abhängen, welchen die Gemeinde entweder durch die That macht wie bei Lykurg, oder als in der vorhandenen Vertheilung liegend anerkennt. Dieser

Austheilungsakt muß zunächst die Erdoberfläche treffen, als in welcher die Möglichkeit einzelner Sachen liegt (**lex agraria**), dann aber das Eigenthum dieser einzelnen Sachen bestimmen, wie sie mit mehr oder weniger Zuthun des Menschen aus dem Grundbesitze entstehen. Wo sich die Austheilung nicht mehr nachweisen läßt, beruht das Recht des Einzelnen auf sein Eigenthum darin, daß jeder Einzelne, der ein Eigenthum besitzt, den rechtlichen Erwerb desselben nachweisen kann. Dieß ist die rechtliche Seite der Sache. Sie hat aber auch eine andere Seite, die nämlich, daß die gegenwärtige Vertheilung im Ganzen oft ungeheuer ungerecht ist, indem für einzelne Gemeinden, Familien und Personen ungeheure Besitzung zusammengehäuft ist, indeß es andern daran fehlt. Demungeachtet muß jeder darin anerkannt werden, weil jeder auf rechtlichem Wege das Seine erworben hat. Diese Austheilung betrifft nun zunächst die Erdoberfläche, als die objektivste beständigste der Sachen, also den Grundbesitz. Aus diesem hervor gehen die Früchte der Produktion der Erde und die Produkte der Arbeit durch Menschenhand. In der Arbeit, die mit den Früchten sich vermählt, ist etwas Persönliches, und je mehr menschliche Arbeit in die Frucht der Erde eingegangen ist, desto mehr Persönliches ist in der zum Produkt gewordenen Frucht, je weniger Arbeit desto mehr Natur liegt noch in ihr. So weit Natur in den Früchten liegt, gehen sie durch Einernten in das menschliche Eigenthum über, so weit die Persönlichkeit in die Früchte eingeht, so weit gehen sie durch Verfertigung in das Eigenthum über. Wenn nun noch eine Form der materiellen Sachen sich vor den andern hervordrängt und sich an die Stelle aller andern setzt, so wird sie Geld. Geld ist aber seinen Bestandtheilen nach Frucht und Produkt. Es ist die Allgemein-Sache und das Formalste der materiellen Sachen, das Grundstück ist das Materialste; Grundstücke, Früchte, Produkte und Geld sind aber die vier Arten der materiellen Sachen, an denen Eigenthum ist.

Schon das Eigenthum der Grundstücke entsteht durch

begränzende Absonderung (Marksteine, die Numa als heilig erklärte, indem er sie einem besondern Gotte weihte), und bei Früchten und Produkten liegt diese in der Einerntung und der vollendeten Verfertigung. Was aber nun auf solche Weise Eigenthum geworden ist, hängt so sehr an der Person des Eigenthümers, daß dieser die Sache sich zueignet, wo er sie auch finden möge (Vindikation), und über ihr Wesen und ihre Form ohne Einschränkung disponirt. Der äußere Zustand dieser Dispositionsfähigkeit heißt Besitz, die Art dazu zu gelangen heißt Erwerb, und die Formen beider ruhen auf Anerkennung der Gemeinde, welche die Bedingungen dafür aussprechen als Erwerbsarten und Besitzformen. Hiedurch hat die Gemeinde ihr Eigenthumsrecht erst ganz lebendig gemacht. Bei Erwerb und Besitz muß auf Gegenstand und Gesinnung bestimmte Rücksicht genommen werden.

Das Eigenthumsrecht ist ganz persönlich und erlöscht daher auch mit der Person. Da aber die Person in Familienverhältnissen entsteht und lebt, welche durch die Einheit des Blutes eine reale und durch die Gemeinschaft der Interessen eine persönliche Verbindung haben, so liegt hierin ein Grund für die Gemeinde, das Eigenthum auch nach dem Erlöschen der Person in der Familie fortgehen zu lassen, Erbrecht, entweder nach ausschließender Rücksicht auf die Zeugungslinie — Erstgeburtsrecht, oder nach vereinter Rücksicht auf alle Grade der Einheit und Vermischung des Blutes — Verwandtschaftserbfolge. Mit dem Blut geht das Gut, da von der Persönlichkeit selber mit ihrem Blute sich etwas fortsetzt, was die Römer Intestaterbfolge nennen.

Beide Arten des Erbrechts haben noch eine objektive Grundlage. In der Gemeinschaft der Interessen einer Familie liegt aber etwas Persönliches, welches auch außer der Familie stattfinden und einen Erblasser bestimmen kann, sein Eigenthum willkührlich vererben zu wollen. Daher wird von der Gemeinde auch eine willkührliche Vererbung durch Schenkungsbriefe (Testamente) anerkannt — testamentarische Erbfolge.

Diese Form des Erbrechts ist eine förmliche Schenkung, die der Erblasser mit seinem Vermögen einem seiner Neigung angemessenen Individuum macht. Weil hier die Stimme des Bluts nicht gehört wird, so steht es dem Erblasser frei, jeden zum Erben einzusetzen, nur daß er seinen Willen unzweideutig zu erkennen gebe. Daher müssen die Testamente mit so großer Feierlichkeit gemacht werden. Dieser Schenkungsbrief weicht darin von andern Schenkungen ab, daß der Schenkende erst nach seinem Tode das Geschenkte abtritt, und daß daher auch dann erst dem Erben die Annahme der Schenkung freisteht (Antretung des Testaments). Die verwandtschaftliche Erbfolge beruht auf dem reellen Theile der Persönlichkeit, die testamentarische auf dem ideellen, und das römische Recht hat noch eine dieser ähnliche Art der Erbfolge aufgestellt in der **donatio mortis causa,** wo die Erbschaft schon bei Lebzeiten des Erblassers angetreten wird. Doch — die Person in ihrer Schärfe genommen — kann ihre Wirkung nur soweit gehen, als sie sich geltend machen kann. Alles Erbrecht erfordert daher noch seine eigentliche Begründung in der Gemeinde, deren Glied das Individuum ist, und die allein die persönliche Disposition des Erblassers und die in dem Intestaterbrecht liegende Uebertragung des Eigenthums eines Verstorbenen geltend zu machen vermag.

Wenn das Eigenthum eine Vielheit von Sachen enthält, so werden sie durch ihre Zusammenfassung im Besitze Einer Person zur Gesammtheit (Vermögen), in welcher zugleich die besondere Art des Rechts enthalten ist, mit welcher die einzelnen Theile erworben und besessen werden. Dadurch erhält diese Gesammtheit (**universitas rerum**) einen repräsentativen Charakter, und der Erbe, im Gegensatze mit dem Legatar, wird Repräsentant des Erblassers durch die Antretung. Das römische Recht, welches in den Privatrechtsverhältnissen eigentlich schwelgt, hat für den Begriff des Erben das Ideal aufgestellt in dem **heres suus & necessarius,** das heißt dem Erben, der dem Erblasser durch Blutsverwandtschaft angehört und durch seine nahen Verhältnisse mit ihm so verbunden ist, daß er die

selbst nachtheilige Erbschaft doch antreten müßte. Das römische Recht setzt einen Stolz darein, daß Jemand einen Erben finde, der am Ende genöthigt ist, die Erbschaft nicht auszuschlagen, und wäre es der Sklave, der dadurch frei wird.

Durch Eigenthums- und Erbrecht ist die Vielheit der Sachen durch die Vielheit der Personen dividirt auch auf die Sterbefälle. Soll aber das vielfache Bedürfniß der Personen nach Quantität und Qualität der Sachen befriedigt werden können, so muß von der Gemeinde die Möglichkeit anerkannt werden, daß das Eigenthum auch übertragen werden könne, da ja in der testamentarischen Erbfolge solche Uebertragung schon lag. Da diese Uebertragung auch eine Disposition über die Sache ist, so muß sie als zum Eigenthum gehörig der Persönlichkeit des Eigenthümers überlassen bleiben, und da die Uebertragung auch einen Empfänger voraussetzt, so muß hier gegenseitige Persönlichkeit sich einstimmig aussprechen im Vertrag. So liegt im Vertrage das Mittel, für die Veränderlichkeit des menschlichen Willens durch die Qualität und Quantität der Sachen Befriedigung zu finden, und das Vertragsrecht ist ein Institut, das von jeder Gemeinde anerkannt und aufrecht erhalten werden muß.

Zum Vertrage gehören vier Momente: 1) die Uebereinstimmung 2) entgegengesetzter Theilnehmer mit ihren entgegengesetzten Interessen, 3) die Erklärung dieser Uebereinstimmung, und 4) das neue Rechtsverhältniß, das durch sie entstehen soll. Alle Verträge müssen ein neues Recht geben durch Uebereinstimmung entgegengesetzter Parteien und Erklärung dieser Uebereinstimmung. Das Vertragsrecht ist äußerst wichtig für die Gemeinde, denn dadurch wird die erste Austheilung des Eigenthums, sey sie auf eine bestimmte Vertheilung oder auf stillschweigendes Herkommen gegründet, zum Theile weiter fortgeführt. Da nun dem Gesetze des Vertrags die Bestimmung neuer Rechtsverhältnisse überlassen ist, so kommt es der Gemeinde zu, die Formen des Vertrags in bestimmten Begriffen und Ausdrücken auszusprechen, so daß für den Sinn des Vertrags

kein Zweifel übrig bleibt. Der Weg zur höchsten Bestimmtheit zu gelangen ist zweifach, nämlich entweder die Verträge an den Buchstaben ihrer Ausdrücke oder an den scharfen logischen Begriff zu binden. Beides findet man im römischen Recht, im ältern das Erstere, im spätern das Letztere. Das an den Ausdruck gebundene Vertragsrecht heißt **Stipulatio**; davon ist heutzutage nur noch ein Schatten übrig im Wechsel, der den Ausdruck „Wechsel" enthalten muß. Als die Zeit des Buchstabens aufhörte, machten die römischen Juristen Versuche zu Definitionen der Verträge und suchten sie an die Stelle der Stipulationen zu setzen, allein da sie als Stoiker schlechte Aristoteliker waren, so kamen sie damit nicht weit, daher das römische Sprichwort: **definitiones in jure difficiles.**

Das Wesen der Verträge liegt in der Uebereinstimmung der Willen, und ihre Form ist zu suchen in Allem, was dieser Uebereinstimmung irgend eine Bestimmtheit zu geben vermag. Dieß ist zunächst die Sache, welche Gegenstand des Vertrags ist, und in deren objektive Bestimmtheit die Verträge eingehend vollkommene Uebertragungsformen sind; dann aber die Disposition über dieselbe, welche bloß die Sache anzudeuten braucht. Letztere heißen Versprechen (**pacta**), jene Kontrakte im strengen Sinne. Ein **pactum** setzt das Rechtsverhältniß nicht wie der Kontrakt als wirklich, sondern enthält nur die gegenseitig erklärte Neigung, es setzen zu wollen; es ist ein allgemeiner Umriß des Kontrakts, wovon dieser das Spezielle enthält. Dadurch sind also beide verschieden, indeß sie doch einerlei Grundlage haben, die bestimmt erklärte Uebereinstimmung, daher das römische Recht sagt: **pacta sunt servanda.**

Die mögliche Verschiedenheit der Kontrakte entspringt aus den in ihnen enthaltenen Momenten 1) der Gegenstände, über welche sie geschlossen werden, 2) der Personen, welche kontrahiren, nach Geschlecht, Alter, Stand ꝛc. 3) der Modalität ihrer Schließung z. B. bedingt oder unbedingt, selbständig oder subsidiarisch, 4) dem Verhältnisse über Schließung und Vollziehung, so daß der Vertrag nicht geschlossen erscheint, wenn

er nicht vollzogen wird. Alle mögliche Verschiedenheit der Kontrakte kommt auf diese vier Formen zurück.

1) Die natürliche Verschiedenheit der Gegenstände verschwindet in ihrem rechtlichen Begriffe, nach welchem alles Gegenstand heißen muß, was für die Person disponibel ist, indeß sie selbst sich ausnimmt. Disponibel für sie sind aber a) ihre persönlichen Verhältnisse zu andern, und b) ihre bestimmte Kraftanwendung; dann aber auch c) die Sachen mit ihrem Eigenthum und d) ihrer Nutzung.

Aus den Gegenständen entsteht den Kontrakten die größte Verschiedenheit, weil darin selbst unendliche Verschiedenheit herrscht. Gegenstand des Vertrags heißt alles, was auch keine materielle Sache ist. Die erste Form der Gegenstände für das Vertragsrecht sind nun Gegenstände aus rein persönlichen Verhältnissen. Von den Kontrakten über persönliche Verhältnisse bleibt nichts ausgeschlossen, als das Innere der Person — Einheit von Wissen und Wollen. Aber der Leib, seine Leistungen, die Lebensart, sind alles Gegenstände, über die ohne Nachtheil der Person kontrahirt werden kann. Da giebt es interessante Verhältnisse z. B. Waffenbrüderschaft, Eintritt in einen Orden u. d. gl.

Ferner an die Person als Gegenstand des Vertrags schließen sich an die Verträge über physische, geistige oder gemischte Kraftanwendung, z. B. Gänge mit Aufträgen, wissenschaftlicher und künstlicher Unterricht, Verträge mit dem Arzte, Advokaten u. d. gl.

Gehen wir über auf die Sachen, so ist das Höchste, was den Personen an den Sachen zukommen kann, das Eigenthum, und da das Eigenthum unendlich viele Beschränkungen erleiden kann, so erzeugt auch dieß eine Menge Verträge in Betreff theils der Uebertragung theils der Beschränkung des Eigenthums.

Bei den Sachen ist auch noch die Nutzung, welche ebenfalls Gegenstand des Vertrags wird. Die Nutzung der Sachen wird bestimmt theils durch ihre Natur, theils durch die bestimmten Rücksichten der Disposition, daß ich z. B. einen

Platz anbauen oder als Bleichplatz benützen kann, besteht aber immer in einer Disposition über Wesen und Form der Sache für Zwecke der Person. Ist die Sache selbst unproduktiv, so heißt diese Disposition Gebrauch, ist sie aber physisch oder bürgerlich produktiv, so gewährt sie Nießbrauch. Bürgerliche Früchte sind Zinse aus einem Kapitale, dessen Selbstnutzung man entbehrt.

Den Nutzungen der Sachen entsprechend stehen auf Seite der Person ihre bestimmten Kraftanwendungen als Leistungen, Arbeiten, Dienste und Geschäfte, von größerer oder geringerer Persönlichkeit, und mehr oder weniger in das Objekt übergehend.

Extreme Gegenstände der Verträge sind die Persönlichkeit mit ihren Verhältnissen, worunter die Ehe das persönlichste, und die Sache mit ihrem Eigenthume, worüber die gänzliche Veräußerung das objektivste. Das Eigenthum läßt sich daher durch Verträge gradweise beschränken im Gebrauch, Nießbrauch, Inhabung, Veräußerung. Alle diese vier Formen können Gegenstände der Verträge werden.

2) In Hinsicht der Personen wird die Form der Verträge ebenfalls bestimmt durch a) vollkommene oder unvollkommene Persönlichkeit. Mangelhafte Persönlichkeit, z. B. Minderjährigkeit, giebt mangelhafte Verträge. Manche Individuen können auch vom Kontrakte zurückgehalten seyn, wie z. B. daß sie keinen Wechsel unterschreiben dürfen, oder wie dem weiblichen Geschlechte manche Rechte untersagt sind. Dieß sind keine subjektiven Fehler der Person, sondern die Persönlichkeit ist nur nicht objektiv anerkannt. b) Die zweite Ansicht, wodurch die Form der Kontrakte in Hinsicht der Personen bestimmt wird, ist: ob man mit einer Einzelperson oder einer Gesammtperson kontrahirt. Wenn Einzelner mit Einzelnem Vertrag schließt, so ist dieß die einfachste Form, wenn aber ein Einzelner mit einer Gesammtperson kontrahirt, so ist zu untersuchen, ob die Gesammtperson als solche, oder die Einzelpersonen, die sie enthält, für die Sicherheit des Vertrags haften, ob die Gesammtperson die **jura minorum** und damit

das Recht der **restitutio in integrum** hat u. s. w. c) ebenso affizirt es die Verträge, ob die Person der Kontrahirenden ein Privatmann sey oder der Staat. Auf Seite des Staates ist die Macht, er kann dadurch sein Unrecht decken, und daher können einzelne Personen gegen den Staat in Nachtheil kommen. Nur eine strengrechtliche Staatsverwaltung und eine unabhängige Justiz können die Gefahr der Willkühr von Seiten des Staats wegfallen machen. d) Endlich hat auch die persönliche Verschiedenheit Einfluß, ob die Person, mit welcher man einen Vertrag eingeht, eine getrennte oder vereinigte Person ist, wie Ehegatten, wo der Mann z. B. über Einzelrechte der Ehefrau nicht verfügen kann.

3) Die dritte Verschiedenheit der Form nehmen die Kontrakte von ihrer subjektiven Modalität der Schließung, nach welcher sie a) selbständig geschlossen (z. B. das Darlehen) oder accessorisch sind d. h. zur Sicherung eines andern Kontrakts z. B. Pfand, Bürgschaft. Der selbständige Vertrag hat sein Gesetz allein in sich, der accessorische zugleich auch in dem andern, für den er geschlossen wurde. Beim Pfand muß z. B. erst die Schuld untersucht werden. b) In Hinsicht der subjektiven Modalität sind die Verträge ferner stillschweigende oder ausdrückliche. Die bestimmte Erklärung der Parteien macht den ausdrücklichen Vertrag. Ein stillschweigender Vertrag ist dagegen die Geschäftsführung z. B. für einen Abwesenden, ohne daß er etwas davon weiß, aber ohne welche er in großen Nachtheil käme, weßhalb seine stillschweigende Einwilligung vorausgesetzt wird. c) außerdem sind die Verträge bedingt oder unbedingt geschlossen. Einem Vertrag kann als Bedingung alles beigesetzt werden, wodurch er eine nicht in der allgemeinen Natur des Vertrags liegende nähere Bestimmtheit erhält, von welcher die Gültigkeit des Vertrags abhängig gemacht wird, wie im hypothetischen Urtheile das Prädikat vom Subjekt, und solcher Umstände sind so unendlich viele, als Umstände denkbar sind, und zwar selbst die abenteuerlichsten. Es reduziren sich aber alle am Ende auf die großen Verhältnisse alles Endlichen,

Raum und Zeit (diese namentlich bei den s. g. Lieferungsverträgen), Quantität und Qualität der Sachen, worauf sich also ihre allgemeinen Bedingungen beziehen. Außerdem kann jeder Kontrakt nach seiner eigenthümlichen Natur besondere Bestimmungen aufnehmen, z. B. der Pachtkontrakt andere als der Miethkontrakt, und dieß giebt ein Gebiet eigenthümlicher Bedingungen. Da die Testamente Schenkungsbriefe sind, wobei die Acceptation in der Erbschaftsantretung liegt, so können auch sie wie die Kontrakte den Bedingungen unterworfen werden. Ob die Bedingungen thöricht seyen oder nicht, kommt beim Rechte gar nicht in Betracht, wohl aber ob sie moralisch verwerflich, schändlich seyen, weil das Recht unter der Moral steht und daher, was die Moral verwirft, vom Recht nicht anerkannt werden kann (conditio turpis pro non adjecta habetur). d) Die vierte Differenz, die zu dieser Modalität der Verträge gehört, ist, ob durch den Vertrag ein Verhältniß gesetzt oder aufgehoben wird, z. B. Schließen oder Aufheben einer Handelsgesellschaft. Dagegen ob der Vertrag unentgeltlich sey (Schenkung) oder entgeltlich, gehört nicht unter die rechtliche Seite der Kontrakte sondern unter die Verkehrsseite. Hier sind die Verträge Verkehrsmittel, und auf dem Gebiete der Staaatswissenschaft und Staatswirthschaft ist der Gegensatz von Werth und Gegenwerth. Nach dieser Ansicht ist der Schenkungsvertrag mangelhaft, da der Gegenwerth fehlt, aber in die rechtliche Ansicht gehört dieß nicht.

4) Die vierte Verschiedenheit entsteht den Verträgen aus ihrer objektiven Modalität, wo bei den Realkontrakten (depositum, commodatum, mutuum, pignus) die wirkliche Uebergabe erst das Rechtsverhältniß begründet, indeß bei den Konsensualkontrakten (emtio, fidejussio) die objektive Bezeichnung und die subjektive Uebereinkunft schon hinreicht. In dieser Hinsicht werden die Verträge unterschieden nach dem verschiedenen Verhältniß der Schließung und Vollziehung, je nachdem die ideelle Bestimmung (nämlich die Anerkennung) oder die reelle vorgeht. Die erstern wie z. B. der Kauf heißen

Konsensualkontrakte, die zweiten, wenn die That vorangeht und die Anerkennung nachfolgt, Realkontrakte, z. B. Leihen, da Niemand sagen kann, er habe mir etwas geliehen, wenn ich es nicht empfangen habe.

Insofern die Kontrakte, auch wenn sie eine körperliche Sache betreffen, doch persönliche Beziehungen zu denselben bestimmen, so kann alles, was in Kontrakten verhandelt wird, auf die Ausdrücke von Geben oder Leisten reduzirt werden. Meist haben die Kontrakte durch eigene Begriffe bestimmte Rechtsverhältnisse zum Gegenstand, aber es ist zufällig, wie weit diese Bestimmung durch Namen geht, und insofern bleibt eine Anzahl von Verträgen übrig, die unter den bestimmten Namen der Rechtsverhältnisse nicht begriffen sind, nicht Kauf, nicht Miethe rc. heißen. Für diese Verträge ohne Namen hat das römische Recht vier Formen gefunden: **do ut des, do ut facias, facio ut facias, facio ut des**, welche auch negativ vermehrt werden können und wozu man noch die halb negative halb positive Form hinzufügen kann. Diese unbenannten Kontrakte gehen bis dahin, wo die benannten aufhören. Die Gränze zwischen benannten und unbenannten Kontrakten ist aber keine absolute, sondern hängt davon ab, wie weit eine Nation Namen für ihre Verträge gefunden hat.

In allen diesen Formen der Verträge ist der erklärte Wille der Kontrahenten das Gesetz, nach welchem theils Sachen theils Rechte übertragen werden. Da aber das Interesse eines Jeden die stete Ausübung seiner Rechte fordert, so hat eine lange Nichtausübung derselben von der einen mit langer redlicher Ausübung von der andern Seite den Schein des Verlustes und Erwerbes und begründet dadurch die Verjährung. Die Verjährung kann nur von der Gemeinde anerkannt werden, in deren Interesse es liegt, daß das Recht nicht zweifelhaft sey, sondern die verlassene Sache in die Disposition einer Person komme. Jedoch kann die Verjährung nur auf Sachen, nicht aber auf Personen angewandt werden, und es ist die größte Barbarei, die die Weltgeschichte aufgezeichnet hat, daß

das römische Zwölftafelgesetz die Verjährung auch auf die Ehe übertrug, indem es den Satz aufstellte, daß einer in den Besitz einer Frau durch Verjährung gekommen sey, wenn er nachweisen könne, daß er eine bestimmte Anzahl von Nächten ununterbrochen bei ihr zugebracht habe.

Durch die Verjährung wird das Vertragsrecht ergänzt. Da nun im Vertragsrechte überall der erklärte Wille das Gesetz macht und dieser nichtig wird, soweit er in der Hauptsache des Vertrags oder in Nebenbestimmungen ohne oder mit Absicht eines der Kontrahenten irre geht, so machen Irrthum und Betrug die Verträge ganz oder zum Theile nichtig, und zwar Betrug mit Entschädigung des andern Theiles.

Aus Versprechen und Verträgen entstehen den Kontrahenten gegenseitige Verbindlichkeiten und Forderungen, welche für jeden besondern Vertrag aus der Bestimmtheit seines Begriffs entstehen (actio ex lege), und nach der Intention der Vertragschließenden ferner nach Billigkeit (ex aequo & bono) zu beurtheilen sind, wornach derjenige, welcher bei dem Vertrage an sich schon am wenigsten im Vortheile ist, oder am meisten aufopfert, gegen das strenge Recht (strictum jus) in Schutz genommen wird. So weit in den Verträgen etwas enthalten ist, was nur durch aufmerksame Verwendung des einen oder andern Theiles vertragsmäßig realisirt werden kann, so weit ist auch der Kontrahent zu dieser Aufmerksamkeit (diligentia) verbunden und büßt ihre Vernachläßigung (culpa) durch Ersatz des Schadens. Die Grade dieser Aufmerksamkeit und ihrer Vernachläßigung sind a) nach der gewöhnlichen Behandlung der Sachen durch Personen, b) nach der besondern Persönlichkeit des Kontrahenten, c) nach der Natur der Sache und d) nach dem besondern Zutrauen, das in dem Vertrage liegt, zu beurtheilen. In diesen vier Rücksichten ist alles enthalten, was möglich ist für die Bestimmung der Aufmerksamkeit und Vernachläßigung, indeß das römische Recht mit seinen Graden culpa lata und latissima, diligentia maxima, ferner culpa und diligentia media und minima eine

von Raume hergenommene unzureichende Anwendung gemacht hat.

Hat die Gemeinde im Eigenthumsrechte, Erbrechte und Vertragsrechte der Person die Möglichkeit gegeben, ihre Persönlichkeit unter der Beschränkung des Rechtsbegriffes in Beziehung auf Sachen und Personen durchzuführen, so gebührt nun der Gemeinde eine Oberaufsicht aus Obereigenthum theils über die vorhandene ursprüngliche, theils auch über die fortlaufende durch Erbrecht und Vertragsrecht bestimmte veränderliche Vertheilung des Eigenthums, nach welcher sowohl die Begriffe des Eigenthums selbst als auch der Erwerb durch Erbe und Vertrag so modificirt werden kann, daß durch die einzelnen Dispositionen das Interesse des Ganzen nicht gefährdet wird. Bei ihrer Aufsicht über die Veränderung des Besitzes muß die Gemeinde das Prinzip vor Augen haben, den beständig wechselnden Besitz zu möglichst gleicher Austheilung zu bringen, also z. B. nicht für ewige Zeiten große Besitzmassen in der todten Hand anhäufen zu lassen. Die Korrektion des Besitzes durch die Gemeinde äußert sich auch durch die ihr vorbehaltene Genehmigung wichtiger Verträge. Die gemeine Ansicht davon ist, daß die Bestätigung wichtiger Besitzverträge durch die Gerichte deßhalb sey, um den Verträgen dadurch eine größere Bestimmtheit und Sicherheit zu geben; die höhere Ansicht ist aber, daß die Gemeinde Gelegenheit erhalten soll, die Veränderung des Besitzes im Großen zu übersehen und zu leiten. Schon Moses fühlte das Bedürfniß, die stete Veränderlichkeit des Besitzes mit den Bedürfnissen des Ganzen in's Gleichgewicht zu bringen, die darin bestehen, daß der Besitz in angemessene Portionen vertheilt sey, und ordnete an, daß die ursprüngliche Vertheilung des Grundbesitzes nach einer Reihe von Jahren wiederhergestellt werden soll, ja daß selbst die Faustpfänder an den ersten Besitzer wieder zurückkehren sollen.

Ist die Person in ihrem Sachenrechte von der Gemeinde anerkannt und in ihre Garantie aufgenommen, so muß sie auch nach dem ganzen Umfange ihres Urrechts mit der

Unverletzbarkeit ihres Leibes, dem Rechte ihrer freien Gedankenmittheilung, ihrer Handlungen und leiblichen Freiheit anerkannt werden, insoferne die Ausübung dieser Rechte sich mit der Ausübung derselben bei allen und mit dem Interesse der Gemeinde verträgt. Wie aber ein Individuum sich Aufopferungen auflegen kann, so auch ein Ganzes, und wenn dieses in den Fall kommt, so kann es verlangen, daß die Einzelnen sich dieser Aufopferung anschließen. Läßt das Individuum ja oft ein Glied amputiren, um die Körpermasse zu retten, so müßen im Falle der Noth auch einzelne Urrechte über Bord geworfen werden, um die Existenz des Ganzen zu sichern. Daher die Beschränkung oder Aufhebung der Freiheit der Presse, des Handels u. s. w. in solchen Fällen.

Auch das durch freien Entschluß der Einzelnen zu gründende Familienverhältniß muß von der Gemeinde anerkannt werden sammt der daraus entstandenen Gesammtpersönlichkeit der Familien. Weil aber die Familienverhältnisse die ganze Eine Seite der Gemeindeorganisation ausmachen, deren andere Seite die Standesverhältnisse sind, so folgt, daß Familienverhältnisse, welche die Gemeinde anerkennen soll, auch nicht ohne Wissen und Genehmigung der Gemeinde geschlossen werden dürfen. Das Gesetz dafür zu finden, ist eine nicht geringe Aufgabe unserer Zeit. Das heilige Recht der Einzelnen und das heilige Recht der Gemeinde stehen sich hier gegenüber.

Für die Persönlichkeit der Einzelnen ist der Rechtsbegriff befriedigt, wenn das Geschlechtsverhältniß von beiden Seiten frei geschlossen wird, und insoferne steht auch seine Dauer in der Willkühr der Kontrahenten und heißt Geschlechtsgenossenschaft (Konkubinat). Für die Kinder verlangt der Rechtsbegriff die Anerkennung ihrer künftigen Persönlichkeit durch Nahrung und Erziehung, und weil nach dem physischen Verhältnisse nur die Mutter gewiß ist, so hängen sich die Ansprüche des Kindes an die Verantwortlichkeit der Mutter, so weit nicht der eingegangene Konkubinatsvertrag den Vater ebenfalls bezeichnet.

Diese Bezeichnung ist aber für die Gemeinde vom höchsten Interesse, weil dadurch die Erziehung des künftigen Bürgers zum wirklichen mehr gesichert wird, und die Gemeinde wird überhaupt nur durch eine Geschlechtsgenossenschaft befriedigt, bei welcher die Kontrahenten ein ausschließendes Eigenthumsrecht des gegenseitigen Geschlechtsgenusses für die Lebensdauer festsetzen. Diese Geschlechtsgenossenschaft heißt Ehe und giebt den Kontrahenten Rechte gegen einander, die von der Gemeinde auch mit Zwang durchgesetzt werden können, indem der Rechtsbegriff die Zeugenden keineswegs als bloße Genitalien betrachtet, sondern ihr Verhältniß als ein persönliches setzt. Daraus folgt a) die s. g. eheliche Pflichtleistung, daß kein Ehegatte dem andern den Geschlechtsgenuß verweigere, widrigenfalls eine Klage auf Ehescheidung begründet wäre; b) die eheliche Treue, deren Verletzung die Ehebruchsklage zur Folge hat. Klage auf Scheidung und Ehebruchsklage findet beim Konkubinat nicht Statt, weil der Konkubinat mit der Ehe zwar das Wesen des Geschlechtsgenusses gemein hat, aber in der Form sich von ihr dadurch unterscheidet, daß er dort willkührlich, hier aber mit Eigenthum auf Lebenszeit verbunden ist. Wenn nun der Ehe die Anerkennung der Gemeinde zu Theil wird, so erfüllt sie damit ihr eigenes höchstes Interesse, das dahin geht den Konkubinat, der sich zum Interesse der Rechtsgemeinde feindlich verhält, in Ehe zu verwandeln, die allein als persönliches Verhältniß ihr zusagt. In unsern Zeiten hat sich das Konkubinat unter dem Namen der wilden Ehe in den meisten Städten eingeführt, wobei die Polizei leider nichts zu hindern vermag, als das völlige Beisammenwohnen unter Einem Dache. Vom Standpunkte der Moral und dem der Liebe aus erscheint zwar die ganze rechtliche Auffassung der Ehe niedrig und wird durch den Rechtsbegriff dieses herrliche menschliche Verhältniß zerrissen und zerfleischt. Allein es ist nicht zu helfen, denn das Recht hat eben auch sein Gebiet, das respektirt werden muß, wenn es auch das niedrigste ist.

Was frei eingegangen ist, kann auch frei aufgelöst werden. Diese Auflöslichkeit der Ehe nach dem Naturrecht hat aber für die Gemeinde noch das Bedenken, daß dadurch eine Masse von Rechten zerrissen wird, welche erst die Ehe begründet hat (Erbrecht, Verwandtschaft, Ernährung rc.). Daraus folgt, daß die Gemeinde die Auflösung der Ehe zu erschweren und, wo dieß nicht ausführbar ist, Entschädigung für den Theil auszusprechen hat, welcher ohne Schuld durch die Auflösung der Ehe leidet. Da nun durch die Ehe eine Menge von Rechtsverhältnissen begründet und durch die Auflösung der Ehe zerrissen werden, die tief in das Wesen der Gemeinde eingreifen, so ist die Ansicht falsch, daß das Geschlechtsverhältniß auf dem Boden des Naturrechts nicht beschränkt werde. Wo eine Ganzheit bestehen soll, muß sie dem Geschlechtsgenusse Schranken setzen, und nicht nur die positiven Rechte beschränken ihn, sondern auch das Naturrecht. Wenn Eigenthumsrecht auf Lebensdauer den Begriff der Ehe ausmacht, so wird hier nicht bloß wie bei dem Konkubinate der sich auf das Geschlechtsverhältniß beziehende Wille der Kontrahenten Eins, sondern das Leben der Personen selber fließt zusammen.

Demnach muß es auch an gemeinschaftlicher Ernährung eine gemeinschaftliche materielle Grundlage gewinnen, in welche die Kinder eingehen, und welche von der Gemeinde als Familienbesitz anerkannt wird. Die Ehe begründet die Nahrungsgemeinschaft der Ehegatten für sich und die Theilnahme der Kinder daran, und diese enthält theils die Rechte, sich gemeinschaftlich der Mittel hiezu zu bedienen, theils die Pflichten gemeinschaftlicher Kraftanstrengung. Eine weitere Folge des ehelichen Verhältnisses ist, daß die Eltern gegen die Gemeinde die Verpflichtung übernehmen, die unreife Persönlichkeit der Kinder zur Reife zu bringen, d. h. zu erziehen. Die naturrechtliche Pflicht der Eltern zur Erziehung der Kinder hat demnach keine so tiefe und herrliche Bedeutung, wie sie in der Moral gezeigt wurde. Zur Erziehung giebt die Mittel das gemeinschaftliche Vermögen, und die Gemeinde muß darauf

halten, daß kein Geschlechtsverhältniß eingegangen werde, wo nicht ein solches gemeinschaftliches Vermögen vorhanden ist.

Insoferne nun aller Besitz dem Erbrechte und dem Vertragsrechte unterworfen ist, so können nach dem letztern die Ehegatten bei Schließung der Ehe sich auch über den ehelichen Besitz vertragen, nach dem erstern aber können diese Verträge eingeschränkt werden durch von der Gemeinde anerkannte Dispositionen des Stammes (Hausgesetz), nach welchen dieser eine Masse des Besitzes in der geraden Zeugungslinie zusammenhält. Ist dieß, so kann die Ehe nur den gemeinschaftlichen Genuß, nicht das gemeinschaftliche Eigenthum gewähren, wobei dann noch die Frage entsteht, ob auch die Errungenschaft für gemeinschaftlich oder für theilbar gelten soll. Für das Rechtsverhältniß des Familienbesitzes giebt es zwei Formen, wovon die eine auf die gemeinschaftliche Persönlichkeit der Kontrahenten Rücksicht nimmt, die andere auf die Erbfolge, in welche die Ehegatten verwebt seyn können. Im erstern Fall wird der Familienbesitz dadurch bestimmt, daß sie in einem Vertrag über den ehelichen Besitz gemein machen, was sie zusammenbringen und während der Dauer der Ehe erwerben (Gütergemeinschaft), weil beide ihre Person gemein machen. Die Gütergemeinschaft folgt aus dem Begriff der Ehe. Wo aber Ehegatten in Erbfolge verwickelt sind und Erstgeburtsrecht den Familienbesitz bei dem Stamme zusammenhält, da stehen sich für die Errungenschaft zwei Ansichten entgegen: a) die Ehegatten haben die Errungenschaft durch ihre Thätigkeit und Sparsamkeit gemeinschaftlich errungen, sie ist also ihr gemeinschaftliches Eigenthum und der überlebende Ehegatte erbt die ganze Errungenschaft; b) die Ehegatten hätten durch ihre Kräfte sie nicht erringen können, wenn nicht das von beiden in die Ehe eingebrachte Vermögen den Fond dazu hergegeben hätte, daher fällt die Errungenschaft nach Verhältniß der Seite zu, woher der Fond rührte. Die Entscheidung über diesen Gegensatz muß aus der Art der Errungenschaft genommen werden: so daß das durch persönliche Thätigkeit der

Ehegatten Errungene insoweit gemeinschaftliches Eigenthum der Ehegatten wird, das aber, was mit dem eingebrachten Fond errungen wurde, zu dessen Vermehrung verhältnißmäßig beiträgt. Die Familien als Gesammtpersonen müßen es frei haben, ob sie ihren Familienbesitz nach Stammgutsansicht oder nach Gütergemeinschaft reguliren wollen. Die Gemeinde ist in gleichem Grade dabei interessirt, daß für den Stamm gesorgt wird, als daß für den Besitz der Ehegatten Gütergemeinschaft sey, nur daß die Gemeinde die Oberaufsicht über die Vertheilung des Eigenthums übe und Verträge über Familienbesitz seiner Bestätigung unterliegen.

Wenn das Konkubinat zur Ehe wird, so entsteht aus der größern Einheit der Person zwischen den Eltern auch ein näheres Verhältniß der Kinder zu diesen, so daß sie als Fortsetzer der elterlichen Persönlichkeit im Blute als die natürlichen Erben des Gutes der Eltern erscheinen, welche sogar die testamentarische Erbfolgedisposition durch einen von der Gemeinde anerkannten Pflichttheil beschränken können. Die Gemeinde geht nicht ganz in die individuellen Ansichten des Erblassers ein und läßt sich von der Einheit des Blutes und der natürlichen Rücksicht auf die Familien leiten.

Wie die Gemeinde schon in jedem Vertrage noch mehr aber in dem häuslichen Verhältnisse eine zusammenfließende Persönlichkeit anerkennt, und sie selber auch eine solche für die Realisirung des Rechtsbegriffes gegründete Gesammtperson ist, so erkennt sie auch in ihrem eigenen Umfange die Möglichkeit solcher Gesammtpersonen lokal als untergeordnete Gemeinden und den Zwecken nach als Korporationen an, deren Entstehen und Bestehen demnach ihrer Aufsicht unterliegt. Am wenigsten bestimmt ist der Begriff der Gesellschaften, die sich sogar zufällig zusammenfinden können, ohne ihre persönliche Einheit zu organisiren. Hier ist sodann auch keine Gesammtverantwortlichkeit. Der weiteste Begriff von Gesellschaft (z. B. Reisegesellschaft) umfaßt daher auch die andern Formen der Gesammtpersönlichkeit, und die Gemeinde begreift

sich selbst als Gesellschaft. Gemeinde ist die höchste Gesammtperson und unter ihr sind: Familien, Gemeinden, Korporationen und Gesellschaften.

Hat die Gemeinde das Recht überhaupt anerkannt, dann das Urrecht, Eigenthumsrecht, Familienrecht u. s. w., so bleibt ihr noch übrig, sich selber als Gemeinde zu denken und als Gemeinde anerkennen zu machen. Der Begriff, durch welchen die Gemeinde sich selber als Gemeinde auffaßt, ist zweifach: 1) daß die Gemeinde das Ganze sey, bei dem der Einzelne die Anerkennung und Gewährleistung seiner Rechte sucht; 2) daß die Gemeinde eine Mehrheit von Individuen sey, die in der Realisirung des Rechtsbegriffs übereinstimmen. Insofern sie also in irgend etwas eins ist, das macht die Gemeinde zur Gesellschaft, und gerade darum, weil in einer Gesellschaft mehrere in der Idee der Einheit sich zusammenfassen, verlangt auch jede Gesellschaft mehr Respekt als der Einzelne. Jede Gesellschaft will auf irgend eine Weise als Repräsentant der Gattung angesehen seyn. So verlangt auch das Publikum Achtung, weil in ihm wenigstens problematisch die Menschheit beisammen ist. Der Begriff der Gesellschaft ist ungeheuer weit und reicht von der seichtesten Einheit bis zur tiefsten ewigen Einheit, keine könnte aber zusammentreten, wenn nicht die Rechtsgemeinde dieses Zusammentreten sicherte. Alle Gesellschaften, die sich bilden, stehen auf dem Boden der Rechtsgemeinde, sie hat daher auch das höchste Interesse, daß keine Gesellschaft dem Wesen der Rechtsgemeinde widerspreche. Daher sind z. B. Gesellschaften, deren Mitglieder auf die eigene Persönlichkeit verzichten müßen (absoluter Gehorsam), in der Rechtsgemeinde unmöglich.

Das Wesen jeder Gesellschaft, sie sey Gemeinde, Korporation 2c., ist mit dem Wesen des Vertrags dasselbe, nämlich das Einswerden, und da dieses für Personen als frei vorausgesetzt werden muß, so kann im Allgemeinen der Vertrag selbst als Entstehungsart aller Gesammtpersönlichkeit und Gesellschaft, selbst der Familien, als welche der Ehevertrag gründet, ange-

sehen werden. Allein der Eintritt des Individuums in eine Gesellschaft ist nicht immer frei und vertragsmäßig, indem es in manche Gesellschaft durch die Geburt eintritt; dann rettet das Individuum seine Persönlichkeit durch die Freiheit des Austritts oder durch freies Bleiben. Daher muß auch im Staate die Auswanderung frei seyn, und nur dadurch, daß der Einzelne austreten darf, beweist er, daß er nicht als blinde Sache im Staate gelte, sondern wie durch Vertrag in diesen getreten sey. Auf dem Gebiete des Naturrechts giebt es also keine Gesellschaft, aus der man nicht wieder austreten kann. Die Auswanderung wird aber nicht erschwert dadurch, daß der Auswandernde zuvor seine Schulden zahlen oder seine Konskriptionspflicht erfüllen soll, wohl aber ist eine solche Erschwerung die s. g. Nachsteuer, d. h. daß der Auswandernde einen aliquoten Theil seines Vermögens zurücklassen muß.

Die Form der Gesellschaften liegt in einer Mehrheit von Umständen, die sich unter folgende Gesichtspunkte bringen lassen: 1) ihre Entstehungsart, nach welcher sie frei errichtete, oder zufällige oder angeborene sind; 2) ihre Zwecke, welche der Nahrung, der Kultur, der religiösen oder politischen Vereinigung angehören; 3) ihre Mittel, welche in Material oder in Kraftanwendung bestehen; 4) ihre Organisation, welche nach Gleichheit oder nach Unterordnung gestellt ist.

Was nun die Entstehungsart betrifft, so ist historisch entstanden nicht bloß der Staat als die große Rechtsgemeinde, sondern auch die unter ihr enthaltenen kleinern Rechtsgemeinden. Dagegen gehört unter die Gesellschaften gemischter Art die Familie. Diese ist totalfrei für die beiden Ehegatten, nicht aber für die Kinder. Diese treten unfrei ein in Beziehung auf Eltern, Geschwister und Verwandte. Die Entstehungsart, ob die Gesellschaft eine frei errichtete ist oder nicht, bestimmt die ganze Organisation der Gesellschaft. Eine absolut frei zusammengetretene Gesellschaft wird nichts enthalten können, als was durch den Akt des Zusammentretens bestimmt ist.

In Hinsicht der äußerst verschiedenen möglichen Zwecke gilt der allgemeine Grundsatz, daß die Zwecke der Gesellschaft den Inhalt geben, so z. B. können sich mehrere zu gemeinschaftlichen Erben vereinigen, so daß die Erbschaftsansprüche unter den Verbrüderten gemeinschaftlich werden. In materieller Hinsicht ist für die Gesammtperson, die aus freigewähltem Zweck zusammengetreten ist, gesetzt, daß für ihre Zwecke auch die Mittel die rechtliche Billigung haben müßen. Die Zwecke, die der Mensch sich setzen kann, sind entweder gering und einzeln oder tiefgreifend und allumfassend, bei Gesellschaften nämlich, die das ganze Leben des Individuums in Anspruch nehmen. Je mehr Letzteres der Fall ist, je mehr die Zwecke auch das Innere des Menschen in Anspruch nehmen, desto mehr treten sie auch an die Persönlichkeit, desto mehr hat die Persönlichkeit bei ihnen Gefahren, daß sie beim Eintritt in solche Gesellschaft nicht ihre Freiheit verliere. Da der Staat als Rechtsgemeinde keinen andern Zweck hat als die Realisirung des Rechtsbegriffs, so hat er als solche auch keinen Sinn für Kulturgesellschaften, für Kunst und Wissenschaft, für religiöse Gesellschaften; dagegen sind politische Gesellschaften und Vereine der Rechtsgemeinde nicht gleichgültig, denn sie machen sich eine Aufgabe, die sich der Staat selbst gemacht hat, und übernehmen ein Geschäft des Staats im Einzelnen. Sie zerstreuen das, was im Staat die Allheit thut, unter getheilte Mehrheiten. Die Allheit aller wirkt im Staat für die Aufgabe aller, in den politischen Vereinen wirkt nur die Einzelheit, die sich das Wirken für das Ganze anmaßt. Die Form des politischen Wirkens hat sich der Staat vorbehalten, die politischen Vereine greifen in das Wirken des Staats ein, indem sie sich eine Form im Reden, Abstimmen, Beschließen geben. Sie usurpiren dadurch die Staatsform, welche nur der Allheit nicht einem Theile zusteht. Also nicht daß sie über politische Gegenstände sprechen, sondern daß die politischen Vereine sich eine Form geben, das ist ihr Eingriff. Außerdem bestehen sie noch aus Individuen, die den Einflüssen von demagogischen Schreiern

unterliegen können. Politische Vereine haben die zweifache Ansicht, einmal daß sie mit dem Staat collidiren, und dann daß sie die Gesammtheit in Einzelheiten zerstreuen, welche partiellen Einflüssen unterliegen.

Die Mittel, welche die Gesellschaften anwenden, sind entweder materielle Mittel, Geld, das die Mitglieder als Beiträge zusammenlegen, oder Kraftanwendung, welche in den der Gesellschaft geleisteten Diensten besteht. In einer Handelsgesellschaft sind z. B. Mitglieder, die Geldbeiträge zuschießen, und andere, die statt des Geldes ihre Kraft einlegen. Alle Mittel müßen durchaus rechtlich seyn.

In Hinsicht der Organisation ist diejenige Gesellschaft, die keinen Direktor hat, sondern die sich selbst dirigirt, am einfachsten und sie befriedigt den Rechtsbegriff am absolutesten, denn hier ist das Prinzip der Gleichheit am reinsten durchgeführt. So ist eine demokratische Gemeinde dem Rechtsbegriff am treuesten. Nun aber von welcher Art auch die Zwecke einer Gesellschaft seyen, so verlangt die Verfolgung der Zwecke und die Anwendung der Mittel überall eine Ungleichheit der Gesellschaft, so daß einzelne aus der Gleichheit der übrigen heraustreten und eine Direktion ausüben, und je mehr formale Verfolgung von Zwecken bei einer Gesellschaft vorgesteckt ist, desto mehr wird diese Gesellschaft in die Ungleichheit ihrer Mitglieder sich hineinwerfen, so daß sie sogar noch stufenweise Ungleichheit erhält wie vom Präsidenten, Vizepräsidenten, Direktor u. s. w. abwärts. Wo die Zwecke die einseitigsten sind, wird auch die Unterordnung die einseitigste, wie bei der militärischen Organisation, die bloß mechanische Waffenübung zum Zweck hat.

Die allgemeine Form aller Gesellschaften liegt in den Kategorien der Ganzheit, und insoferne die Theilnehmer jeder Gesellschaft als freie Personen vorausgesetzt werden müßen, hängt die Bestimmung der besondern Formen, wozu auch die Zahl und Qualität der Mitglieder gehört, ganz von ihrer Uebereinkunft ab. Dieß leidet aber Einschränkung, wenn

(wie die Gemeinden und Korporationen im Staate) eine Gesellschaft einer höhern einverleibt ist. Die Kategorien der Totalität sind die einfachsten Forderungen, wie eine Vielheit zur Ganzheit werden soll (J. J. Wagner: „Organon der menschlichen Erkenntniß" §. 180. „Metaphysik" S. 133. „Erläuterungen zum Organon" ebendaselbst). Alle Glieder einer Gesellschaft müßen **neben** einander stehen, so daß sie sich aus ihrer Stellung nicht verdrängen. Dieß ist im Staate der Rechtsbegriff, in der militärischen Ganzheit das Anschließen der Arme aneinander, so daß das Verdrängen eines Gliedes unmöglich wird. Sodann müßen die Glieder zu gemeinschaftlichem Wirken **mit** einander gebracht werden, um den gemeinschaftlichen Zweck zu erreichen. Ferner müßen die Glieder **durch** einander bestehen, so daß einer dem andern sein Daseyn verdankt; der Ackerbauer z. B. kann nicht ohne den Handwerker bestehen. Endlich müßen alle Glieder **in** einander bestehen, eins seyn, insofern sie geistig von derselben Ansicht durchdrungen sind und diese gemeinschaftlich verfolgen. Indem eine Gesellschaft diese vier Kategorien so durchführt, wird sie erst Gesammtperson und ihre Glieder müßen, noch ehe die Gesellschaft existirt, in ihrer einzelnen Persönlichkeit anerkannt werden, da sie sonst blind eingetreten wären. Wenn die Gesellschaft sich konstituirt, so giebt sie über ihre Gestaltung sich selbst die Regel. Diese besteht in Bestimmung der Anzahl und Qualität der Mitglieder. Erstere ist theils von der Willkühr abhängig, theils ist von der Natur der Sache eine bestimmte Anzahl festgesetzt, namentlich durch die Natur des Zweckes, durch die Möglichkeit Berathungen zu pflegen u. s. w. Auf der andern Seite bestimmt die Gesellschaft die Qualität ihrer Mitglieder, oder welche Forderung sie an die Ansicht und den Willen ihrer Mitglieder machen wolle. Für eine religiöse Versammlung z. B. ist gesetzlich, daß sie gemeinschaftliche Erbauung wolle, daher sollen die Mitglieder übereinstimmen in den religiösen Ansichten, aus denen die Erbauung hervorgeht. So verlangt ein liberaler Klub liberale Ansichten von seinen Mit-

gliedern, ein nichtliberaler dagegen nichtliberale, und so muß es jeder Gesellschaft frei stehen, Mitglieder um ihrer Qualität willen auszuschließen oder aufzunehmen, wie sie für gut findet; es sey denn, daß die Gesellschaft keine freie Zwecke hat, wie die Familie, wo ein Ausschluß von der Aufnahme nicht stattfindet, oder daß die Gesellschaft einer höhern einverleibt ist, in welchem Falle die niederere Gesellschaft immer von der höhern, deren Theil sie ist, die Genehmigung des Ausschlusses von der Aufnahme erhalten muß. Wenn daher auch ein Staat die Freiheit der Gemeinden anerkennt, so kann er ihnen doch nicht allein die Aufnahme oder den Ausschluß von Mitgliedern überlassen, sonst würde die Gemeinde häufig im Gegensatz und Widerspruch mit den Ansichten und Absichten der höhern Gesammtperson handeln. Daher hat der Staat, in dem die Gemeinden als untere Theile enthalten sind, zu entscheiden.

Da jede Gesellschaft eine Gesammtperson ist, so kann sie auch theils mit andern Gesammtpersonen theils mit Einzelnen in Rechtsverhältnissen stehen oder in solche eintreten, und es gehört zu der Organisation einer Gesellschaft, die Art zu bestimmen, wie ihre Rechtsverhältnisse nach außen betrieben werden sollen, indem das Handeln nach außen individuelle Concentration fordert. Solch eine Person, durch die eine Gesellschaft von innen nach außen wirkt, und auf welche man wieder zurückwirken kann, heißt Syndikus. Dieser steht den andern Gesellschaften handelnd gegenüber und spricht die rechtliche Ansicht der Gesellschaft als ihr Vertheidiger aus. Die Familie hat durch die Natur ihren Syndikus im Hausvater. Wie aber die Gesellschaft in sich selbst zu Werke gehe, um einen Syndikus zu gewinnen, und wie sie ihr Verhältniß zu ihrem Syndikus setze, geht einzig die Gesellschaft an; denn dieß trifft nur das Innere der Gesellschaft, welches betrachtet werden muß wie das Innere eines Individuums, das ebenfalls von einem andern Individuum nicht in Anspruch genommen werden darf.

Ebenso ist es für eine Gesellschaft wesentlich, nach innen

auf sich selber zu handeln durch Einzelne, welche hiezu Auftrag von der Gesellschaft erhalten und für die treue Besorgung ihrer Aufträge der Gesellschaft verantwortlich sind. Sie heißen Beamte, und bei einer so zusammengesetzten Gesellschaft wie der Staat ist, können die Aemter selbst als Gesellschaften mit gleicher oder ungleicher Stellung ihrer Glieder organisirt seyn. Mit Gleichheit der Glieder organisirt heißen die Aemter Kollegien, mit Ungleichheit Bureaux. Die Kollegien bestehen aus Räthen, die ihre Ansichten mit gleichem Rechte aussprechen, aus der Differenz der Ansichten wird ein Resultat gewonnen durch Abstimmung, und der Präsident leitet die Berathung und Abstimmung. Bei der bureaumäßigen Organisation der Aemter sind die Geschäfte Einem übergeben und die übrigen arbeiten unter ihm. Fragt es sich, welche von beiden Formen den Vorzug verdiene, die kollegialische oder die bureaumäßige, so muß geantwortet werden: handelt es sich um den Zweck, so ist die Organisation nach dem Prinzip der Unterordnung die beste, handelt es sich aber um Geltendmachung der persönlichen Freiheit, dann muß die kollegialische Organisation, welche deliberirt und abstimmt, vorgezogen werden; jene ist auf exekutives Handeln berechnet, daher Polizeien bureaumäßig organisirt sind. Die Organisation der Aemter ist auch nach Völkern verschieden. Der raschhandelnde Franzose liebt die bureaumäßige Organisation, während der Deutsche, dem man vorwirft, lange sich zu besinnen und langsam zu handeln, die kollegialische Organisation vorzieht.

Die Uebernahme solcher Aufträge für die Gesellschaft ist als Mittel zum Zwecke allgemeine Verbindlichkeit aller Mitglieder, daher denn auch die Beamten nicht willkührlich abtreten können. Weil der Beamte nicht für sich gewirkt hat, sondern für einen andern, so ist er diesem auch verantwortlich. Wenn wir nun den Begriff des Beamten so bestimmen, daß er nothwendige Aufträge besorge, die als Mittel zur Durchführung des Rechtsbegriffs dienen, daß er diese Aufträge übernehmen muß und dafür verantwortlich ist, so haben wir dem Naturrecht

genügt und den Beamten von dem Privatmandatar unterschieden. Diese Unterscheidung ist um so nothwendiger, als in der Mitte des vorigen Jahrhunderts den Naturrechtslehrern der Beamte seinem Begriffe nach nur als ein Mandatar erschien, der freiwillig seinen Auftrag übernehme, aber für sein Amt etwas erhalte. Es seyen also zwei Verträge, die dem Begriffe des Beamten zu Grunde liegen, einmal der der Uebernahme eines Auftrags und sodann der der Dienstvermiethung (locatio conductio negotiorum). Aber so wenig als das Amt ein Mandat ist, so wenig Verwandtschaft hat es mit der Dienstvermiethung. Die Aemterverwaltung ist ihrer Natur nach unentgeltlich, das Wesen des Amtes von beiden Kontrakten verschieden und in den zwei Momenten der nicht freien Verbindlichkeit und der Unentgeltlichkeit begründet. Je mehr aber die Führung des Amtes das Individuum in seiner Privatexistenz beeinträchtigt, oder Qualifikation fordert, welche durch Prüfungen zu erweisen ist, desto mehr ist die Gesellschaft Entschädigung dafür schuldig und hat der Kandidat des Amtes Ansprüche. Da in der Gesellschaft jedes Mitglied, das Persönlichkeit hat, sich selbst der Gesammmtheit schuldig ist, so kann es auch für das, was es der Gesammtheit thut, keine Entschädigung fordern. Er hat für sich so gut als für andere gearbeitet. Aus beiden Gründen ist die Amtsführung unentgeltlich. Wenn aber die Verhältnisse in der Rechtsgemeinde sich entwickeln und verwickeln, so werden die Aemter nicht mehr einfache Geschäftsaufträge, sondern ganze Geschäftssysteme und dann fordern sie als Entschädigung für die entbehrte Sustentation Gehalte. Die Gehalte sind zu beurtheilen nach dem Erwerbe, der hinreicht für die Familie, da die Gemeinde auch die Familie in ihr Recht aufnehmen soll. Da ferner ein Familienvater von seinem Erwerb auch etwas für Noth, Alter und Krankheit zurückzulegen bedacht ist, so müssen die Gehalte auch dafür, wie für Witwen und Waisen bemessen werden, alles nach dem Entschädigungsprinzip Bei Staaten in einer Kultur, wie die unsere, haben die Aemter auch noch mit sich

gebracht, daß sie die ganze Jugend für die Vorbereitung zur Befähigung für das Amt in Anspruch nehmen. Deßhalb hat der Staat auch darauf zu sehen, daß er den Kandidaten auch für das entschädige, was er in seinen Jugendjahren statt einem Erwerb auf seine Vorbereitung aufgewendet hat.

Sind nun so die Aemter besoldete geworden, so macht die Entwickelung des Aemtersystems solche Fortschritte, daß die Besoldungen zur schweren Last für die Rechtsgemeinde werden, welcher zu entgehen man auf die naturrechtliche Bedeutung des Amtes als eines nicht freien und unbezahlten Auftrags immer mehr zurückgreift und Gemeindewahlen, Landrathswahlen, Geschworenenwahlen unablehnbar und unbesoldet erklärt. So treibt die Noth wieder zur Anerkennung der naturrechtlichen Forderung und Herstellung eines einfachern Zustandes.

Wenn durch Beamte eine Gesellschaft die wollende und handelnde Seite ihrer Persönlichkeit ausspricht, so ist ihre Intelligenz oder Erkenntniß bei gleicher Stellung ihrer Mitglieder dadurch zu organisiren, daß in Versammlungen jedes einzelne Mitglied seine Ansicht der Angelegenheiten in einer Stimme ausspricht, welche das Resultat einer vorangegangenen gegenseitigen Berathung ist und ausdrückt: **a)** wie das Individuum die Sache begreife, **b)** wie es sie behandelt wissen wolle. So kann man sagen, daß die Stimme eine legislative und exekutive Seite habe. Im Leben selbst wird auf beiden Seiten oft genug gefehlt. Man nennt diese Seiten auch theoretische und praktische. Zu Ablegung eines gehörig qualifizirten Votums gehört, daß beide Seiten gleich richtig und scharf durchgeführt werden.

In der Stimme liegt hier der Ausdruck der Persönlichkeit der einzelnen Gesellschaftsmitglieder, und so kann sie keinem Mitglied verweigert werden. Es kann jedoch Fälle geben, wo die Gesellschaft es für nothwendig hält, einem Mitglied für eine Zeit lang seine Stimme zu suspendiren z. B. bei Untersuchung 2c. Auch kann kein Mitglied seine von dem Ganzen

geforderte Stimme diesem verweigern, weil aus den Stimmen der Einzelnen sich die Gesammtintelligenz bilden soll.

Diese heißt Schluß und ist rein vorhanden, wenn die sämmtlichen Stimmen einstimmig ausfallen. Vor geendigter Stimmgebung ist jede Stimme noch schwebend und kann zurückgenommen werden; die Art der Stimmgebung sowie der Zählung und Sammlung der Stimmen hat aber hier bedeutenden Einfluß. Eine Stimme, die man nur hören will, um eine Meinung mehr zu hören, die aber nicht mitgezählt wird, heißt berathende Stimme (**votum deliberativum**).

Weil die Einstimmigkeit die Allheit der Mitglieder enthält, so ist hier die Intelligenz vollständig ausgedrückt. Für den Fall der Nichteinstimmigkeit muß aber die Mehrheit der Stimmen als Annäherung an die Allheit den Ausschlag geben, und für den Fall des gleichen Gegensatzes der Stimmen ist ein Schluß auf gesetzmäßigem Wege unmöglich. Die Stimmenmehrheit kann in absoluter oder relativer Form gefaßt werden, und das ist ein neuer Uebelstand. Die absolute Majorität der Stimmen besteht in der geringsten Differenz der Stimmen, so daß, wenn z. B. 94 Stimmen für und 95 Stimmen gegen sind, eine Stimme die absolute Mehrheit macht. Bei der Stimmengleichheit ist gleicher Gegensatz, aber nur durch einseitiges Uebergewicht kommen die Dinge vorwärts, durch Gleichgewicht bestehen sie. Um nun doch ein Resultat zu erhalten, so hat man bei Stimmengleichheit das Loos vorgeschlagen. Dieser Appellation an das Loos sollte man sich aber schämen, denn wo es sich um Vernunftgründe handelt, sollte man doch nicht an das vernunftlose Loos sich wenden. Ein anderes Auskunftsmittel ist das Kompromiß, wornach man die Entscheidung dem Urtheil eines dritten Unbetheiligten überläßt. Hier kommt es denn natürlich auf die Eigenschaften dessen an, auf den man kompromittirt hat. Ein drittes Mittel, bei Stimmengleichheit zu einem Ausschlag zu gelangen, ist in Kriminalsachen die äußerst humane Bestimmung, daß die Stimmen den Vorzug haben sollen, welche für die mildere

Strafe sind. Es kann aber auch bei Stimmengleichheit dem Präsidenten der Entscheid verliehen werden, so daß die Mehrheit dieser einen Stimme den Ausschlag giebt.

Setzt eine Gesellschaft Einstimmigkeit als Bedingung ihrer Beschlüsse, so kann eine einzige Stimme alle übrigen aufheben, und dieser Fall ist der schlimmste von allen, die gedacht werden können. Durch das absolute Veto eines Einzigen (polnischer Reichstag) giebt sich eine Gesellschaft ganz dem Egoismus und der Brutalität Eines Mitgliedes preis. Daher ist jeder Gesellschaft die Stimmenmehrheit zu empfehlen. Relativ heißt sie, wenn ein aliquoter Theil der Stimmen den Ausschlag giebt, z. B. zwei Dritttheile. Als Ludwig **XVI.** zum Tode verurtheilt werden sollte, war es Gesetz, daß bei jeder Kriminalverurtheilung wenigstens ⅔ der Stimmen **für** die Verurtheilung seyn müßten. Nun wurde das Gesetz in absolute Majorität abgeändert, so daß die Mehrheit auch nur Einer Stimme zur Verurtheilung hinreichen sollte. Bei der Zählung fanden sich 366 Stimmen für und 361 gegen den Tod, Majorität also nur 5 Stimmen. Dieses Faktum spricht die tiefe Ansicht der zweierlei Arten Stimmenmehrheit aus. Die absolute Majorität rechnet überall auf den Gegensatz der Stimmen, die relative auf die Unanimität, sie will eben darum den Stimmen, die die Entscheidung geben sollen, eine aliquote Mehrheit verschaffen. Beide Ansichten wären dahin zu vereinigen, daß für leichtere Fragen die absolute Mehrheit eingeführt würde, Fälle von Wichtigkeit aber sollte man immer an die relative Mehrheit zur Entscheidung verweisen.

Unter den Theoretikern hat sich eine Ansicht entwickelt, daß die Vota als ebenso viele Gründe für und wider zu betrachten seyen, und daß jeder, der mit sich selbst deliberire, auch der Mehrheit der Gründe folge. Diese Ansicht, so plausibel sie scheinen mag, ist doppelt falsch. Einmal ist es nicht wahr, daß ein mit sich deliberirendes Individuum der Mehrheit der Gründe folgt, sondern es folgt naturgemäß der Stärke der Gründe. Nur wenn die Gründe gleich stark sind, entscheidet

sich das Individuum nach der Mehrheit der Gründe. Sodann sind die Stimmen nicht ebensoviele Gründe, denn nicht jeder Stimmende hat einen andern Grund als der andere. Daher kann sich diese Ansicht, daß die Mehrheit der Stimmen entscheide, weil sie die Mehrheit der Gründe repräsentire, nicht halten, sondern die Mehrheit der Stimmen entscheidet nur darum, weil sie das Surrogat der Allheit ist.

Bei einer nicht auf Gleichheit der Glieder organisirten Gesellschaft ruht die Intelligenz in Einigen oder in Einem, und die andern erscheinen bloß als Gehülfen, um Intelligenz vorzubereiten oder Vollziehung zu bewirken, und haben bloß in dem Begriffe der ihnen zugetheilten Wirksamkeit etwas Selbständiges. So bleibt auch diesen eine Selbständigkeit ihrer Wirksamkeit durch den Begriff ihres Amtes, daß sie nämlich gebunden sind, das, was in dem Begriffe ihres Amtes liegt, und was das Gesetzbuch ausspricht, gegen jeden Eingriff selbst des Königs zu erfüllen. Also haben die Untergeordneten nur eine relative Unterordnung, und wenn neben dem König oder Senate noch eine legislative Gewalt ist, so erhält die Selbständigkeit des untergeordneten Amtes darin noch eine Stütze, da es auch dieser verantwortlich ist. Diese ungleichen Gesellschaften können sich selbst wieder zu einem höhern Ganzen zusammensetzen, in welchem ähnliche Organisation stattfindet.

Die Rechtsgemeinde kann solche Gesellschaften aller Art in sich enthalten, und muß ihnen, wie den Einzelnen, für Recht und Frieden Gewähr leisten. Dafür muß die Rechtsgemeinde, wenn das Recht streitig geworden, entweder weil es bestritten oder verweigert worden, sich selbst als Richter setzen, und, wenn es verletzt worden, die dadurch aufgehobene Gleichheit durch Strafe wieder herstellen. Beides giebt ein „Erkennen", dessen Resultate die Rechtsgemeinde mit ihrer vereinten Kraft geltend macht — Justiz; für streitige Rechtsfälle heißt sie Civiljustiz, für verletzte Rechtsgleichheit Kriminaljustiz.

Die Civiljustiz ist keineswegs bloß theoretischer Natur, sondern sie muß oft für Sachen, die gar nicht streitig sind, die aber bloß von dem Willen der andern abhängen, ihren Rechtszwang anwenden und damit praktisch verfahren, um anerkannt theoretisch nicht streitige Fälle in's Reine zu bringen, z. B. den Rechtszwang zu Zahlung einer nicht bestrittenen Schuld ausüben. Ueber streitige Rechtssachen kann auch einer entscheiden, der nicht vom Staat als Richter gesetzt ist, wenn beide Parteien übereinkommen, sich seinem Ausspruch zu unterwerfen. Der Schiedsrichter kann aber nicht, wie die Staatsjustiz, einen Rechtszwang eintreten lassen. Bei der Kriminaljustiz ist das Faktische die Hauptsache, weil die Ursache des Prozesses ein Faktum ist. Daher kann auch die Ausgleichung nur faktisch seyn.

Die Justiz organisirt sich durch a) ein System von Rechtsbegriffen, das Gesetzbuch; b) eine lokale Eintheilung von Gerichtssprengeln, c) eine Stufenfolge von Instanzen, d) und eine Prozeßordnung. — Das Gesetzbuch ist entweder aus der Vernunft durch Wissenschaft geschöpft, und dann ist es Naturrecht, oder es ist Rücksicht auf die Verhältnisse der Nation genommen, und dann ist es positives Recht. Kein positives Recht kann seyn, ohne auf Naturrecht gegründet zu seyn, und es muß die wissenschaftlichen Ansichten desselben nach den Verhältnissen des Landes möglichst vollständig entwickeln.

Da die Rechtsgemeinde die Basis des Staats ist, so muß die Justiz im Staat allgegenwärtig seyn, und dafür müßen Kreise bestimmt werden, in denen die Justiz thätig seyn kann, so daß also für jedes Richteramt von einer Anzahl Personen ein Sprengel von soviel Einwohnern bestimmt werde, als nach der Zahl und der Persönlichkeit der in den Bezirk Gehörigen angemessen ist. Es giebt Provinzen, Bezirke, Städte, deren Einwohner sehr wenig Prozesse führen, indeß die anderer sehr prozeßsüchtig sind, was seinen Grund im Volkscharakter, oder in äußern Verhältnissen z. B. dem Wohlstand, oder der Noth hat.

Die Stufenfolge der Instanzen ist eine Stufenfolge von

Erkenntnissen, damit die Justiz, eine menschliche Einrichtung, von der so viel abhängt, möglichst von Irrthum befreit werde. Der Richterspruch, wenn er in der ersten Instanz geirrt hat, soll in der zweiten verbessert werden können. Die erste Instanz hatte es nur unmittelbar mit dem Gegenstand zu thun und konnte daher leichter irren, die zweite vergleicht bereits den Gegenstand mit dem darüber gefällten Spruch, die dritte vergleicht den Spruch der ersten und zweiten Instanz mit dem Gegenstand und giebt ein Urtheil über das Urtheil.

Das Letzte endlich, was hier gefordert werden kann, ist eine Prozeßordnung, welche das Verfahren des Richters dem Prozesse und den Parteien gegenüber feststellt. Die in geordneter Reihe folgenden und vorauszubestimmenden Momente des Prozesses heißen Fristen, und müßen wie die Grundsätze, wornach der Richter sein ganzes Verfahren einzurichten hat, vorausbestimmt seyn, da sie nicht seiner Willkühr anheimgestellt bleiben dürfen.

Da die Justiz die fortwährende Reflexion der Gemeinde ist, so ist sie das Wesen des Staats selbst, insofern er auf dem Rechte beruht, und da der Rechtsbegriff in seiner höchsten Bestimmtheit unveränderlich ausgesprochen werden kann, so hat eben die Justiz an dem, was im Gesetzbuche ausgesprochen ist, auch unveränderliche Normen, auf welche die übrigen Zustände des Staats keinen Einfluß haben können. Daraus wird die Folge abgeleitet, daß die Justiz von den andern Zwecken des Staats unabhängig gehalten werden muß z. B. von finanziellen, politischen &c. Rücksichten, weil sie ein in ihrem Wesen eigenthümlicher und unabänderlicher, scharf zu bestimmender Begriff ist. Darauf beruht die Nothwendigkeit, den Männern der Justiz eine Existenz zu sichern, bei welcher man die sichere Wahrscheinlichkeit hat, daß sie keinem auswärtigen Einfluß unterliegen. Das Recht ist die Basis des Staats, und wenn das Recht wankt, so wankt der Staat in seiner Basis.

Verletzt kann das Recht werden theils in dem Urrechte, theils im Civilrechte und in allen Verhältnissen, welche die Rechtsgemeinde gesetzgebend bestimmt hat; und das Gesetzbuch

liegt hier in einem System der Bürgerpflicht, welchem die Rechtsgemeinde noch beifügt, in welcher Art und in welchem Grade sie auf die Verletzung (Verbrechen) zurückwirken werde.

Diese Rückwirkung heißt Strafe, ihr Zweck ist die Wiederherstellung der Gleichheit, Wiedervergeltung, und die Kriminaljustiz hat also ebensowohl die Art und Größe der Rechtsverletzung, als die Art und Größe der Theilnahme daran zu beurtheilen.

Wenn das Recht sich im Gesetze bestimmen läßt, so läßt sich auch bestimmen, was für Rechte und wie sie verletzt werden können, und wenn dieß nicht bloß oberflächlich geschieht, so läuft es auf ein System der Bürgerpflichten zurück, in welchem bestimmt wird: 1) was der Bürger innerhalb seiner Rechtsgränze thun dürfe, 2) worin er sie überschreite, 3) was er innerhalb seiner Rechtsgränze thun müße, und 4) worin die Strafe der Ueberschreitung und der Unterlassung bestehe. Dieß giebt einen Bürgerkatechismus, von dem aber unsere Gesetzgebungen noch weit entfernt sind.

Allgemeiner oberster Grundsatz des Kriminalrechts ist: was dem Bürger nicht in bestimmtem Begriffe verboten ist, ist ihm erlaubt. Die zwei Bestandtheile des Rechtsbegriffes sind die Freiheit als Wesen und die Beschränkung als Form. Wo die Freiheit nicht beschränkt ist durch das Gesetz, da ist sie unbeschränkt, frei. Häufig kam es vor, daß die Gesetzgebung die Handlungen des immer vorwärtsschreitenden Bürgerlebens nicht voraussah und ihnen nachhinkte, weil sie noch halb im Mittelalter steckend nicht wußte, welche Lebensäußerungen verbrecherisch werden können. So kam sie in Streit mit obigem Grundsatz und wollte mit Strafe verfolgen, was nicht als Rechtsverletzung vorausbezeichnet war. Strafe ist Rückwirkung des Staats gegen die Rechtsverletzung und ihr Maaßstab ist die Gleichstellung des Staats mit dem Verbrecher, so daß er den zurückdrängt, der sich vorgedrängt hat. Die beiden Begriffe Verbrechen und Strafe stehen gerade so einander

gegenüber, wie Krankheit und die vom Arzte unterstützte Heilkraft der Natur, und wie die thierische Organisation durch Eiterung den ihr feindlichen Körper ausstößt, so auch der Staat die Rechtsverletzung durch den Strafprozeß. Beide Begriffe, Verbrechen und Strafe, lassen eine parallele wissenschaftliche Konstruktion zu, wodurch sie erschöpfend bearbeitet werden:

Verbrechen. Das **Wesen** des Verbrechens ist eine That, und daraus folgt der bestimmte Satz, wo keine That ist, ist kein Verbrechen, und jedes Verbrechen ist nur soweit Verbrechen, als es That ist. Zu der That aber gehört eine Rechtsverletzung und ferner, daß durch sie objektiv eine Veränderung in der Sinnenwelt vorgegangen sey. Was nicht so weit gekommen ist, ist auch nicht zur That gekommen und kann auch nicht als Verbrechen gestraft werden. Zur That gehört aber nicht das bloße Faktum, sondern auch die Persönlichkeit, die in Gedanken und Willen sich äußert. So ist also das Verbrechen seinem Wesen nach eine That, welche Veränderungen in der Sinnenwelt, ausgegangen vom freiem Wissen und Wollen des Handelnden, hervorbringt.

Seine **Form** ist die Verletzung eines besondern Rechts oder des rechtlichen Zustandes. Wo der Friede nicht gestört ist, da ist auch kein Verbrechen.

Der **Gegensatz** liegt in der Absicht, die dem Verbrechen in der Seele des Verbrechers zu Grunde lag, und dem, was bewirkt wurde (Thatbestand).

Die **Vermittlung** des Gegensatzes beruht in der Art und den Mitteln der Ausführung.

Die **Endlichkeit** des Begriffs Verbrechen besteht darin, daß das Verbrechen so weit reicht, als im Staate die Rechtsverhältnisse reichen. Die Rechtsverhältnisse haben aber ihre Gränze, wo physische, moralische, ästhetische u. a. Verhältnisse beginnen. Was über das Recht hinausliegt, liegt auch über das Verbrechen hinaus.

Die **Quantität** des Verbrechens liegt in der Ausdehnung der Absicht und des Erfolges. Der Erfolg des Brandlegers

z. B. kann die Absicht überschreiten oder dahinter zurückbleiben. Den Umfang der Größe der Absicht und der Größe des Erfolges zu bestimmen ist schwer, weil die Absicht etwas Innerliches ist und daher Richter voraussetzt, welche den Menschen zu durchschauen vermögen.

Die **Qualität** oder verschiedene Art der Verbrechen liegt in der Eigenthümlichkeit des Rechts, welches verletzt werden. Verbrechen gegen das Eigenthum sind von anderer Art, als die gegen die Ehre.

Die **Realität** des Verbrechens bildet das gemeinschaftliche Resultat der Absicht und des Erfolges.

Der **Gegensatz** (Absicht und Erfolg) in seiner **absoluten** Form ist der vollkommene Entwurf und das vollkommene Gelingen. Wenn die That vollkommen durchdacht war (prämeditirtes Verbrechen) und auch vollkommen gelang, so ist der Gegensatz von Absicht und Erfolg auch vollkommen. Dieses ist das Ideal des Verbrechens, das aber selten vorkommt. Häufig ist dagegen

der **Gegensatz** in seiner **relativen** Form: unreifer Entwurf und unvollständiges Gelingen. Die meisten Menschen wissen nur halb, was sie thun und thun nur unvollkommen, was sie wollen. So wird auch das Böse ebenso verkrüppelt wie das Gute.

Beurtheilen wir den Gegensatz nach seiner Quantität (**quantitativer Gegensatz**), so heißt er Zurechnungsgrad der Absicht und des Erfolges. Es gilt hier die Frage, in wie weit dem Verbrecher die Absicht zugerechnet werden kann, und wie weit der Erfolg, der oft nur von den Umständen abhängt.

Der Gegensatz nach seiner Qualität (**qualitativer Gegensatz**) heißt böser Vorsatz (**dolus**) oder Leichtsinn (**culpa**). Der böse Vorsatz bekundet das für das Verbrechen entschiedene Individuum, und ihn sowie den Leichtsinn richtig zu erkennen, erfordert einen Richter, der Menschenkenner ist, da hier so viel Subjektivität zur Beurtheilung kommt.

Die Vermittlung in ihrer absoluten Form (**absolute Vermittlung**) ist die besonnene planmäßige Ausführung des Verbrechens, während

die **relative Vermittlung** die Halbheit der Ausführung ist — Versuch, ein Verbrechen, dem es an der subjektiven Seite des Durchdenkens und der objektiven Seite der Ausführung fehlt.

Die **quantitative Vermittlung** liegt in dem Dazwischengreifen der Umstände im Subjekt oder im Erfolg.

Die **qualitative Vermittlung** liegt in dem Charakter des Verbrechers, der entweder zu dem boshaften oder zu dem leichtsinnigen hinneigt oder dazwischen hin und her schwankt.

Gesetzt ist das Verbrechen (**Thesis**) durch den Egoismus, der sich keine Rechtsgränze setzen will, oder sie überspringt, wenn sie gesetzt ist.

Die Bestandtheile des Verbrechens (**Analysis**) sind die Bestandtheile der Persönlichkeit selber, nämlich Wissen und Wollen. Das Verbrechen ist ein Ausfluß der Persönlichkeit, hat also Theil an ihren Bestandtheilen; daher wer nicht weiß, was er thut, und der ein Anderes will und ein Anderes thut (der Willenlose), der muß vom Verbrechen freigesprochen werden.

Wissen und Wollen im Kampfe mit einander (**Antithesis**) bedingen den Zustand, aus dem das Verbrechen als frei hervorgegangen betrachtet wird (Ueberlegung). Wo dieser Kampf nicht ist, ist auch keine Zurechnung des Verbrechens.

In der **Synthesis** sind Wissen und Wollen zum Verbrechen vereinigt.

Die **Identität** aller Verbrechen liegt in der Empörung gegen die allgemeine Form des Rechts, durch welche alle zusammen bestehen. Wegen dieser Identität der Empörung aller Verbrechen kam Drako auf den Gedanken, auf alle Verbrechen dieselbe Strafe zu setzen. Nun aber giebt es graduelle und spezifische Unterschiede in den Verbrechen und darauf achtete Drako nicht.

Das **Verhältniß** aller Verbrechen zum Bestehen des Ganzen ist negativ, und ihre

Beziehung ist die störende Einwirkung auf den Rechtszustand — Friedensstörung.

Die **Reziprozität** des Verbrechens auf die Gesammteinheit der Vielen ist die Erhebung des Einzelnen an die Stelle des Ganzen. Wenn es dem Verbrechen gelingt, sich in allen Formen durchzuführen, so wird das Ganze in allen Fällen dem Einzelnen untergeordnet, und die Gesammteinheit des Ganzen ist im Kampfe der Auflösung gegen die Einzelnen.

Strafe. **Wesen** der Strafe ist freie Reaktion des Staats gegen die freie Aktion des Verbrechens. Man könnte die Reaktion mit Wiedervergeltung übersetzen, wenn Wiedervergeltung nicht auch Rache seyn könnte, während Reaktion allgemeiner ist. In der Rache steht Einzelnes Einzelnem, in der Strafe Ganzes Einzelnem gegenüber, ferner in der Rache ist die Strafe der Leidenschaft überlassen, in der Strafe aber der sich selbst mäßigenden klarsehenden Gerechtigkeit.

Form der Strafe ist Gleichheit der Reaktion mit der Aktion, der Gegenwirkung mit der Wirkung. Die dadurch bewirkte Wiederherstellung des Rechtszustandes heißt Vergeltung. Nur die Strafe ist gerecht, die nicht über die Gleichheit hinausgeht.

Der **Gegensatz** bei der Strafe heißt Androhung und Vollziehung. Die Androhung ist = Absicht, die Vollziehung = Erfolg des Verbrechens.

Die **Vermittlung** lag bei dem Verbrechen in dem Mittel zur Ausführung, bei der Strafe liegt sie in dem Kriminalprozeß, der die Androhung im Strafgesetzbuch auf ein begangenes Verbrechen und deren Urheber anwendet. Die Vollziehung der Strafe selbst gehört nicht mehr zum Kriminalprozeß, denn der Richter spricht nur aus, daß die Strafe vollzogen werden soll. Beim Verbrechen lag Gegensatz und Vermittlung in der Person des Verbrechers, bei der Strafe liegen sie im Staat.

Die **Endlichkeit** der Strafe liegt darin, daß sie so weit reicht, als im Staate die Rechtsverletzungen reichen. Die Strafe kann aber nur im Umfange einer Rechtsgemeinde

vollzogen werden und so muß der Strafe ihr Gebiet äußerlich angewiesen werden innerhalb der Gränzen des Staats.

Die **Quantität** ist, daß die Strafe nur auf die äußerliche Rechtsverletzung durch eine That gerichtet ist, denn in's Innere sieht nur der Herzenskündiger.

Die **Qualität** besteht in der besondern Art des dem Verbrecher durch die Strafe zugefügten Uebels z. B. Gefängniß, körperliche Züchtigung 2c., und

Die **Realität** der Strafe darin, daß der Verbrecher die angedrohte Strafe auch wirklich erleide. Dieß ist aber nicht gleichbedeutend mit Vollziehung, denn nicht immer erleidet der Verbrecher die mit der vollzogenen Strafe vom Gesetz beabsichtigte Gegenwirkung, wenn nämlich die Strafe für den Verbrecher keine volle Reaktion ist; wenn er sich darüber lustig macht wie der Ehrlose über den Pranger, dann erleidet der Verbrecher die Strafe wirklich nicht, wenn sie auch vollzogen wird.

Der **absolute Gegensatz** tritt hervor, wo die Kriminaljustiz in ihrem Beginn ist. Da wüthet der Verbrecher und es wüthet die Strafe, die Drohung ist unendlich, und die Vollziehung gränzenlos. Der absolute Gegensatz ist grausame Androhung und grausame Vollziehung.

Der **relative Gegensatz** leitet sich daraus von selbst ab, wenn die absolute ungemessene Drohung und Vollziehung sich in eine gemessene verwandeln.

Quantitativer Gegensatz: wird Drohung und Vollziehung quantitativ genommen, so entsteht eine graduelle Beurtheilung des Verbrechens; so viel Du gethan, so viel soll Dir wieder geschehen. Dieß ist das wahre Prinzip der Gerechtigkeitspflege.

Der **qualitative Gegensatz** besteht in der Drohung und Vollziehung der Strafe nach qualitativer Beurtheilung. Hier heißt es nicht so viel Du gethan hast, so viel soll Dir wieder gethan werden, sondern was Du gethan hast, das soll Dir wieder gethan werden. Dieß ist das alte buchstäbliche Prinzip der Strafgerechtigkeit, Auge um Auge, Zahn um Zahn, und grundfalsch, schon weil in den meisten Fällen unausführbar.

Der absolute Gegensatz wird vermittelt **(absolute Vermittlung)** durch Terrorismus, Schreckenssystem;

die **relative Vermittlung** dagegen ist die Strafgerechtigkeit;

die **quantitative Vermittlung** ist Wiedervergeltung dem Sinne und Grade nach;

die **qualitative Vermittlung** buchstäbliche Wiedervergeltung.

Thesis der Strafe ist das organische Leben des Ganzen, das sich gegen die Ausbrüche des einzelnen Egoismus behauptet. Dieß ist die **vis medicatrix naturae** der Aerzte, die nichts Anderes ist, als die Gewalt des Ganzen wider die Empörungen der einzelnen Theile. In dieser also gesetzten Strafe liegt als

Analysis ein Zweifaches: die Ausgleichung und die Versöhnung; nachdem der Verbrecher die Strafe erduldet, ist das Ganze wieder mit ihm ausgesöhnt.

Antithesis. Beide Bestandtheile sind aber in jeder Strafe auf Seite des Staats und des Verbrechers nicht gleich. So lange der Verbrecher Egoist ist, wird er zur Strafe gezwungen, vom Staate ausgehend ist sie aber leidenschaftslos und frei. Diese Antithesis kann aber zur

Synthesis werden, wenn der Verbrecher auf die Stufe gelangt ist, daß er die Gerechtigkeit des Staates und dieses Zwanges anerkennt und die Strafe sogar selbst verlangt.

Ihre **Identität** hat die Strafe darin, daß sie eine Gesammtwirkung gegen Einzelwirkung ist. Daraus geht

das **Verhältniß** des Staats zur Strafe hervor. Es ist für den Staat so positiv d. h. erhaltend, als ihre

Beziehung zum Verbrechen negativ ist, indem sie ihn zurückdrängt.

Die **Reziprozität** ist, daß der Staat in allen Strafen seine Ganzheit gegen die Einheit behauptet, wie es beim Verbrechen umgekehrt ist. Sie ist die Erhaltung der Integrität des Ganzen — Selbsterhaltung.

In den zwei Formen der Justiz ist es die Rechtsgemeinde, welche den Streit oder die Verletzung aufzulösen arbeitet, daher

denn die Organisation und Verwaltung der Justiz selbst die größte Oeffentlichkeit haben muß. Eine Justiz, die nicht öffentlich ist, hat ihre Bestimmung noch nicht erreicht. Dieß hängt aber von einem Umstande ab, den keine Justiz in ihrer Gewalt hat, nämlich daß die Rechtsbegriffe, nach denen die Justiz verfahren muß, deutlich und allgemein verbreitet seyen, so daß die Gemeinde jeden einzelnen Fall nach den allgemeinen im Gesetzbuch aufgestellten Begriffen zu beurtheilen im Stande sey. Wo das nicht ist, da kann auch die Oeffentlichkeit der Justiz nicht hergestellt werden. In Zeiten, da die Nation noch in der unentwickelten Kultur einfach war, da konnte das Recht wegen seiner Einfachheit auch allen verständlich und daher öffentlich seyn. Kommen aber die Rechtsbegriffe in die Bearbeitung der Gelehrten, so hören sie auf einfach und allgemein verständlich zu seyn. Dann werden Advokaten nothwendig, welche die Rechtsbegriffe inne haben, um sie mit Geschicklichkeit auf besondere Fälle anzuwenden. Diese Rechtskünstler haben dann die Aufgabe, die Parteien vor Gericht in dem Recht, das die Parteien selbst nicht mehr verstehen, zu vertreten und in das methodische Verfahren vor Gericht methodisch einzugreifen. Kommt das Recht wieder auf das Einfache zurück, dann hören die Advokaten auf. Dann wird die Justiz aber auch mündlich seyn können. Wenn das Recht auf allgemeine und Jedem verständliche Begriffe gebracht ist, die auch von Jedem leicht anzuwenden sind, dann bedarf es auch keiner schriftlichen Justiz, sondern sie wird mündlich, öffentlich und unmittelbar.

Kein Glied der Rechtsgemeinde darf sich aber auch der Justiz entziehen und umgekehrt darf keinem Glied die Justiz entzogen werden. Die Gemeinde muß jedem Mitgliede seinen durch Sprengel und Instanz bestimmten ordentlichen Richter lassen. Sich der Justiz entziehen, ist ein rechtloser und rechtswidriger Zustand, und Niemand darf sich selbst Hülfe schaffen. Der Sprengel der Justiz ist geographisch, je nachdem die Sache oder die Person irgendwohin gehört. Dem Richter eines andern Sprengels oder einer andern Instanz,

als wohin die Person oder Sache gehört, zugewiesen werden ist Willkühr.

Die Unmöglichkeit der Allgegenwart der Justiz erlaubt aber dem Einzelnen **a)** daß er bei vorausgesehener Rechtsverletzung gegen den Verletzenden zuvorkommend eingreife (Prävention); **b)** bei wirklich geschehender Verletzung sich vertheidige; **c)** sein Eigenthum, wo er es auch finde, ergreife (Vindikation); und **d)** in Vertragsverhältnissen theils sich eine Konventionalstrafe bedinge, theils Schadenersatz fordere.

Da die Thätigkeit der Justiz theils Rechtsstreit theils Rechtsverletzung voraussetzt, so ist es im Interesse der Rechtsgemeinde, theils durch vorbauende Sicherheitsanstalten den Rechtszustand unverletzt zu erhalten, theils durch schiedsrichterliche Versuche den Streit in der Geburt zu ersticken. Unter jene vorbauenden Anstalten gehören nun theils gewaltsame Maßregeln, welche als Polizeianstalten die Verbrechen erschweren, theils Maßregeln der Justiz selbst, welche bedeutende Rechtsverhältnisse, wie Erbschaften, Käufe u. d. gl. unter die unmittelbare Garantie der Gemeinde stellen, wohin auch die Ergänzung aller mangelhaften Persönlichkeit durch Vormundschaften gehört. Die Persönlichkeit bei den Individuen kann aus verschiedenen Gründen mangelhaft seyn: nämlich einmal den Jahren nach und dann, wo außerdem die Bestandtheile der Persönlichkeit, Wissen und Wollen, unvollständig sind, Stupidität oder Mangel an Charakter vorhanden ist. Es kommt darauf an, wie weit diese Ergänzung eingreifen darf. Greift sie bis in die Erziehungsverhältnisse ein, so ist der Vormund ein eigentlicher (tutor), geht sie bloß auf äußere Verhältnisse, so ist er ein curator.

Durch eine organisirte Justiz mit Zuziehung jener vorbauenden Maaßregeln der Sicherheitspolizei, welche zum Theil bei uns, aber irrthümlich, auch noch der Justiz beigezählt wird, hat die Rechtsgemeinde ihre Aufgabe gelöst; aber eben diese Sicherheitspolizei tritt schon über den unmittelbaren Begriff des Rechtes hinaus zu Maaßregeln für das gemein-

same Leben der Mitglieder, welche unvollständig bleiben, wenn sie nicht durch alle Seiten des Lebens der Gemeindeglieder durchgreifen. Findet sich die Rechtsgemeinde dadurch veranlaßt, ihre Maaßregeln auf eine vollständige Lebensgemeinschaft der Mitglieder zu erstrecken, so erhält sie dadurch auch die Möglichkeit, ihre Persönlichkeit nach außen vollkommen zu zu gestalten und wird Staat.

Für den Staat bleibt die Rechtsgemeinde beständig Grundlage und Conditio sine qua non, und was der Staat weiter enthält, darf den Rechtsbegriff nicht aufheben. Auch leidet aller weitere Inhalt des Staats eine Ansicht aus dem Standpunkte des Rechtes, was sodann das natürliche Staatsrecht genannt wird. Den Aussprüchen des natürlichen Staatsrechts müßen die Ansichten der drei höhern Stockwerke des Staats, der Polizei, der Kulturanstalten und der Staatsform sich fügen. Das natürliche Staatsrecht wird also den ganzen Staat zusammenfassen und zeigen, wie er vom Standpunkt des Rechts aus erscheine.

Diesem natürlichen Staatsrechte zufolge erscheint der Staat selbst als eine gemischte Gesellschaft, welche auf dem Begriffe der rechtlichen Gleichheit beruhend Ungleichheiten in sich aufnimmt, wie sie aus der Entwicklung sämmtlicher Seiten der Menschheit im Staate entstehen. Die Mitglieder heißen nun Bürger, ihre Gesammtheit Volk und die Art, wie sie sich zu einem Ganzen zusammenhalten, Regierung.

Die Ungleichheiten, welche im Staate bestehen, kommen aus der Theilung der Arbeit und sind Arbeitsklassen oder Stände, deren Prinzip entweder als erblich sich an die Familienverhältnisse anschließt, oder real der Verschiedenartigkeit der Arbeiten folgt, wobei die gleichartigen sich einen (Innungen). Eine extreme Spaltung ist hier, wenn das öffentliche Leben sich vom Privatleben scheidet, und jenes erblich auf einen Theil der Familien eingeschränkt bleibt, welche herrschen. Das Naturrecht mit dem Gleichheitsprinzip erkennt diese Spaltung nicht an, die bloß in einer historisch

entstandenen Ungleichheit ihren Grund haben kann. Das erbliche Prinzip der Kasteneinrichtung scheint zwar keine Schwierigkeit zu haben, da die Rechtsgemeinde schon die Erblichkeit anerkannt hat. Aber das Naturrecht vermag nur die Erblichkeit des Besitzes, nicht aber die der Arbeitsklassen anzuerkennen. Die Vertheilung der Arbeit ist überhaupt dem Naturrecht fremd.

Die naturrechtliche Gleichheit verlangt dagegen, daß der Zugang zu allen Ständen allen Bürgern geöffnet, kein Stand also erblich sey, und daß kein Stand dem Ganzen weniger untergeordnet sey, als der andere, kein Stand also privilegirt sey. Wenn aber die erblichen und privilegirten Stände aus dem Naturrecht verwiesen sind, so finden sie nur noch in der Geschichte Platz, wo gar Vieles Platz gefunden hat, was von dem Naturrecht nicht anerkannt ist.

Die einzige von dem Natturrecht anerkannte Ungleichheit ist die des Amtes, nach welchem der für das Ganze handelnde Beamte in seinen Amtsverrichtungen Ansehen und Gehorsam verlangt. Dabei hört er aber nicht auf, außer seinen Amtsverrichtungen in der bürgerlichen Gleichheit mit andern zu stehen, und die öffentliche Meinung (Preßfreiheit) bildet selbst für seine Amtsverrichtungen eine Kontrole. Die Thätigkeit des Beamten steht deßhalb über der Thätigkeit des Bürgers, weil sie mit dem Ganzen in unmittelbarer Beziehung steht. Beim Bürger dagegen ist der Erwerb fürs Privatleben das Erste. Diese Ernährung soll er zwar auch im Sinne des Ganzen treiben, aber seine Privatexistenz geht voran. Die Thätigkeit des Beamten steht mit dem Ganzen in unmittelbarer Verbindung. Will dagegen der Beamte das Ansehen oder die Mittel des Amtes für sich anwenden, so begeht er ein Verbrechen. Die Beaufsichtigung des Beamten von oben herab reicht nicht aus, seine Handlungen ganz zu übersehen, denn das Wirken des Beamten verliert sich in der Vielheit, und die, welche in der Peripherie liegen, die Bürger, erfahren das Wirken des Beamten im Einzelnen viel besser, als die im Centrum liegende Oberaufsicht, und können sie also besser

beurtheilen. Hier begegnet uns wieder das Urrecht der Preßfreiheit, aber von einer andern Seite. Zur klarern Einsicht in die Sache wollen wir dieses wichtige Recht näher entwickeln:

Preßfreiheit. Ihr **Wesen** ist Objektivirung des Gedankens und Entgegennahme (Subjektivirung) des objektivirten Gedankens. Die Gedankenmittheilung als Urrecht giebt eine Deliberation der öffentlichen Meinung. Die **Form** der Preßfreiheit ist die Oeffentlichkeit in einem Volke und die Beziehung auf die Angelegenheiten desselben. Nach dieser Form können wir verlangen, daß sie sich a) über alle Gegenstände verbreite, es sey denn ein Gegenstand, für den sich Niemand interessirt, b) es muß auch Jedermann sprechen und Jedermann hören dürfen, c) besteht sie darin, daß ihr keine der Formen, in denen die Gedankenmittheilung sich aussprechen kann, genommen sey, also Schrift, Bild ꝛc., d) endlich muß sie jederzeit und überall gelten. Der **Gegensatz** ist, daß die Einen geben, die Andern nehmen — Schriftsteller, Leser. Jedem steht völlig frei, der Eine oder Andere zu seyn. Die **Vermittlung** bildet die Presse, wozu noch weiter Alles gehört, was äußerlich zur Verbreitung beiträgt, Versendungsanstalten, Lese- u. a. Gesellschaften.

Die **Endlichkeit** der Preßfreiheit ist die, daß sie zunächst in einem Staate ausgeübt wird, denn die Bürger können ihr Rechtsverhältniß nicht über das Staatsverhältniß ausdehnen. Der **Quantität** nach erstreckt sie sich auf alles Mittheilbare, private oder öffentliche Angelegenheiten, denn was Privatangelegenheit ist, kann auch öffentlich werden. Ihre Qualität ist, daß sie innerhalb der Rechtsgränze besteht, daß ein rechtlicher Gebrauch von ihr gemacht und Genugthuung gegeben wird, wo die Rechtsgränze überschritten ist. Die **Realität** spricht sich dadurch aus, daß das Prinzip der Offenkundigkeit des Nationallebens anerkannt wird.

Der **absolute Gegensatz** findet Statt bei einem Kulturstande des Publikums, wo alle ebenso schreibfähig als lesefähig sind, und dieser Gegensatz findet seine **Vermittlung** in einer

allumfassenden wissenschaftlichen und Tagesliteratur in freiem Umsatz. Der **relative Gegensatz** besteht darin, daß Einige vermögen Schriftsteller, Andere nur Leser zu seyn — Schriftstellerwelt, Lesepublikum — Gelehrte und Ungelehrte — und wird **vermittelt** durch die Unkultur und alle Anstalten, welche das Lesen und Schreiben beschränken, deren berühmteste die Censur ist. Der **qualitative Gegensatz** besteht darin, daß die Schriftsteller für das, was sie sprechen, wie Jedermann überhaupt für sein Wort, verantwortlich seyen und ebenso die Verbreiter; dessen **Vermittlung** besteht in einer öffentlichen Justiz über Preßvergehen. Der **qualitative Gegensatz** ist die Verständlichkeit der Schriftsteller und die Urtheilsfähigkeit der Leser, deren **Vermittlung** in der Halbheit der Kultur liegt, so daß die gelehrte Sprache noch nicht einer durchgebildeten Nationalsprache Platz gemacht hat.

Gesetzt ist die Preßfreiheit (**Thesis**) durch das Urrecht der Persönlichkeit des Einzelnen und die Gesammtpersönlichkeit des Ganzen. Ihre Bestandtheile sind (**Analysis**) das Sprechen und Hören, ihre **Antithesis** besteht in den Gegenreden, woraus als **Synthesis** ein Selbstbewußtseyn der Nation im Durchschauen ihrer eigenen Angelegenheiten entsteht.

Die **Identität** ist der freie Gedanke, das **Verhältniß** der geistige Krieg des Gedankens zum Gedanken, ihre **Beziehung** liegt in der Aufmerksamkeit eines Volks auf seine Interessen, und ihre **Reziprozität** darin, daß ein Volk, indem es in der Preßfreiheit sich selber bespricht, in der schönsten geistigen Wechselwirkung mit sich selbst begriffen ist.

Wer die Arbeit des Amtes übernimmt, ist eine öffentliche Person, und die Aemter sind ihrem einfachsten Begriffe nach Geschäftsaufträge des Ganzen, die ein Einzelner ausführt. Ist das Ganze selbst einfach und unentwickelt, so sind es auch die Aemter. Entwickelt sich das Leben des Staats vielfach, so werden diese Aufträge sehr zusammengesetzt und die Aemter zu einem ganzen System. Was die Aemter bei ihrer höhern Entwicklung fordern, ist, daß sie eine eigene Klasse von Bürgern in An-

spruch nehmen. Wenn der Beamtenstand auf die ernährenden Arbeiten der übrigen Bürger verzichtet, so entsteht daraus der Begriff der Besoldung als Standesgehalt, nicht als Dienstgehalt. Die Besoldung ist eine Entschädigung für einen ernährenden Stand, den er nicht ergreifen kann, nicht eine Bezahlung für Dienste, denn Jeder ist dem Staate seine Dienste schuldig. Wer Beamter ist, der ist in diesen Stand aufgenommen, und sollte er aus administrativen Rücksichten entfernt werden, so muß ihm sein Standesgehalt verbleiben. Absetzbar ist der Beamte, wenn ihm sein Stand nach Urtheil und Recht genommen wird.

Sind die Aemter auch stehend geworden, so verlieren sie ihren ersten Begriff der Geschäftsaufträge für den Staat doch nicht, und werden also erlangt durch Berufung vom Staate, beibehalten nach seinem Bedürfniß und zurückgenommen ebenfalls. Denn der Bürger ist dem Staate sich schuldig. Dann fordern die Aemter auch eine Vorbereitung durch die ganze Jugendzeit und der Staat muß sich die planmäßige Durchführung dieser Vorbereitung angelegen seyn lassen. Die neuern Zeiten haben hiezu noch etwas sehr Zweckmäßiges hinzugefügt, nämlich die Praktikantenjahre. Denn sind auch die Geschäfte theoretisch begriffen, so bleibt doch noch für ihre Ausübung sehr viel zu lernen übrig, je mehr sie in die Wirklichkeit eingreifen.

So unumgänglich nothwendig die Unabhängigstellung des Beamten durch sichern Gehalt ist, ebenso nothwendig muß der Staat noch weitere Sicherungsmaaßregeln ergreifen, daß er nicht unfähige Beamte erhalte oder sie wieder entfernen könne, dazu hat er Prüfungen eingeführt und die ersten Jahre stellt er die Beamten nur provisorisch an, bis er die Ueberzeugung ihrer Tüchtigkeit erlangt hat.

Die Ernnenung zu Aemtern ist bei dem, für welchen das Amt verwaltet wird, und sie sind Organe der Wirksamkeit dessen, der sie ernannte. Wirkt der Beamte für die Gemeinde, so ernennt ihn auch die Gemeinde, wirkt er für den Staat, so

ernennt auch der Staat oder derjenige, welcher die Leitung des Staats hat. Wo die Persönlichkeit des Ganzen zusammenläuft, bei der höchsten Gewalt, muß auch die Bestimmung der Organe seyn, durch die die Ausübung der Regierung geschieht. In Demokratien ist nichts natürlicher, als daß das Volk, welches selbst die Gewalt hat, die Aemter im Turnus unter den Bürgern herumgehen läßt. Die Griechen haben es sogar gewagt, die Oberfeldherrnstelle nur drei Tage Einem zu geben und dann zu wechseln. Wenn aber die Aemter zu ganzen Systemen erwachsen sind, so kann nicht jeder jedes Amt verwalten, und ein Turnus ist da nicht mehr möglich. Er kann überhaupt nur in zwei Fällen stattfinden: einmal wo die Aemter noch in der Wiege liegen und nur einzelne Handlungen oder nur einfache Reihen von Handlungen sind. Da kann Cincinnatus vom Pfluge zur Diktatur berufen werden, wenn die Diktatur nicht viel zusammengesetzter ist als der Pflug. Sodann, wenn die zu ganzen Systemen entwickelten Aemter wieder zurückgeführt werden auf einfache Begriffe, dann ist ein Turnus wieder möglich.

Bei höchst entwickeltem Aemtersysteme schlagen die einzelnen Aemter selbst zu Gesellschaften aus, für welche a) das Personal, b) der Geschäftskreis, c) der Geschäftsgang, d) der Sprengel gesetzlich bestimmt werden muß. Die Frage des Personals ist qualitativ und quantitativ zu beantworten: welche Qualität von dem Personale verlangt werden soll, muß nach der Stufe des Amtes beurtheilt werden. Wie viel Personal angestellt werden soll, beantwortet sich dadurch: so viel, als zur Erledigung der Arbeit hinreichend ist. Das zu Wenig ist hier schädlicher als das zu Viel. Um die Geschäftsart, den s. g. Geschäftskreis der Aemter richtig zu bestimmen, muß eine wissenschaftliche Uebersicht der Geschäfte im Staate vorausgehen, und die Behandlung der Geschäfte, s. g. Geschäftsgang, muß ebenso aus der eigenthümlichen Natur derselben eruirt werden, so wie denn überall die Natur der Sache das abstrakte Gesetz ist. Endlich bestimmt sich der geographische Umkreis

der Aemter durch die Größe und Art der Bevölkerung und der Geschäfte selbst.

Naturrechtlich betrachtet muß auch das höchstentwickelte Aemtersystem sich auf den Begriff der Persönlichkeit zurückführen lassen, deren Einheit von Wissen und Wollen im Staate die Majestät, deren Wissen im Staate die gesetzgebende, deren Wollen die vollziehende und deren stete Reflexion auf sich selbst im Staate die Justiz- und Polizeigewalt giebt. Man muß also für eine Anzahl von Aemtern sorgen, die sich mit dem Wissen der Gesammtperson, eine andere die sich mit dem Wollen, eine dritte, die sich mit der Einheit von Wissen und Wollen, und eine vierte, die sich mit den Vorfällen des Augenblicks beschäftigt.

Diese innern Verhältnisse der Persönlichkeit eines Staats geben auch den Grund seiner äußern Gestaltung oder Staatsform, bei welcher entweder a) die Einheit in der versammelten Vielheit — Demokratie, b) die Vielheit in der individuellen Einheit — Despotie enthalten, oder c) die Einheit in einem Theile der Vielheit enthalten und von dieser durch Gegensatz getrennt ist — Aristokratie, oder d) die individuelle Einheit durch mittlere Organisation mit der Vielheit verbunden ist — konstitutionelle Monarchie.

Die roheste unter diesen Formen, welche aber den Begriff der Rechtsgleichheit am reinsten wiedergiebt, ist die Demokratie, deren vollständige Realisirung eine einfache Gemeinde voraussetzt, welche versammelt mit sich zu Rathe gehen, mit der Ausführung ihrer Beschlüsse Bürger beauftragen und dadurch gesetzgebend und vollziehend zugleich seyn kann. Ihre Majestät liegt dann in ihrer Stimmen-Einheit oder Mehrheit, und ihre Selbstreflexion durch Justiz und Polizei hängt von Bürgern ab, die sie damit beauftragt. Die Demokratie hat die wenigste Entwicklung und daher hat die demokratische Staatsform auch immer am meisten mit der Geschichte zu kämpfen gehabt. So hat Lykurg in seinem zum Theil demokratischen Staate den Kampf mit der Geschichte gewagt, aber

wie? indem er der Geschichte den Zugang zu seinem Volk abschnitt. Könnte man den Einfluß der Geschichte von einem Staate abhalten, so könnte die demokratische Staatsverfassung bestehen, kommt sie aber mit der Geschichte in Berührung, so muß sie aufhören. Sie setzt höchst einfache Bedürfnisse voraus, und setzt auf die einfachste Weise die Staatsmaschine in Gang. Anfangs machen sich hier die Staatsabtheilungen nach den Verwandtschaftsabtheilungen. Aber allmählig wissen die Verwandtschaftsabtheilungen nicht mehr, wohin sie gehören, und dann kommen Lokalabtheilungen der Gemeinde, die noch lange den Namen von Familienabtheilungen führen und den Geschichtsforscher irre machen.

So wie die demokratische Staatsform eine einfache Gemeinde voraussetzt, so wird sie auch durch alles gestört, was in äußerer oder innerer Kultur die Bürger aus der realen Gleichheit bringt, und der Ostrakismus ist ihre Nothwehr, um jeden zu vertreiben, der ein Uebergewicht erhält. Es kommen Demagogen auf, welche die Gleichheit im Volke stören, indem sie sich zu Leitern desselben aufwerfen, und dann muß sich die Demokratie entweder auflösen, oder sie wird einem andern Staate zum Raub. Wird vollends die Gemeinde eine aus mehreren Gemeinden zusammengesetzte, so ist keine Möglichkeit einer unmittelbaren Versammlung mehr, sondern bloß durch Abgeordnete.

Dieß giebt das Repräsentativsystem, in welchem die Demokratie zu Grunde liegt, aber durch Wahlen befriedigt wird. Durch diese Wahlen als den natürlichen Prozeß, durch welchen ein politisches Ganzes seine Glieder aus sich selbst erzeugt, müßen die in der großen Gemeinde enthaltenen kleineren Gemeinden sich für ihre innern Verhältnisse selbst regieren (Ortsvorstände, Magistrate); und sodann müssen die Theilnehmer an der Versammlung, welche das Ganze repräsentirt, bestimmt werden (Deputirte). Sind sie aber nicht gewählt, wie die Pairskammern, sondern ruhen sie auf dem historischen Prinzip, so entsprechen sie auch nicht dem Repräsentativsystem,

als welches aus der Demokratie hervorgeht. Der Rechtsbegriff muß sich auf dem Boden der Geschichte realisiren, und hier treten ihm die aus der Geschichte hervorgegangenen Stände entgegen. Wo sich ein Repräsentativsystem bilden will, da drängen sich die erblichen Pairs an die Spitze der Repräsentation, und auch bei der Wahl der Deputirten hat die Geschichte mit dem Naturrecht gespielt, indem sie das Wahlrecht an historische Verhältnisse knüpfte, wie in England. Soll nun eine Repräsentativversammlung durch Wahl zusammenkommen, so fragt sich, nach welchen Abtheilungen gewählt werden soll. Die alte Zeit hat ihre Wahlen nach Stammesabtheilungen gemacht, die neuere nach Staatsabtheilungen, Kreisen, Bezirken, Gemeinden. Durch kleine Wahlkreise wird die Masse der Wähler verringert und jeder Wähler kann sie leichter übersehen. Der Wahlakt selbst kann entweder vielfach organisirt oder einfach gemacht werden. Je vielfacher der Wahlakt abgetheilt ist, desto mehr kann die Wahl sich läutern, aber sie ist auch vielfach künstlichen Einflüssen unterworfen, die Wahlintriguen können durch verschiedene Wahlakte durchgeführt werden und haben größeren Spielraum.

Das Gesammtleben der großen Gemeinde mit den kleinern erhält seine Gemeinschaftlichkeit durch die Unterordnung der letztern unter die Beschlüsse der Mehrheit bei der erstern, sodann durch allgemeine Möglichkeit und Freiheit der Aeußerung aller einzelnen Bürger über die Angelegenheiten der großen oder kleinen Gemeinden (Preßfreiheit). Die zwei Seiten der Selbständigkeit und des Gehorsams der kleinen Gemeinden zu der großen in Verhältniß zu bringen, ist eine interessante Aufgabe. Die große Gemeinde hat die Interessen aller zu vertreten und ihre Uebereinstimmung mit den kleinen Gemeinden wird erreicht durch Unterordnung der kleinen Gemeinden unter die Beschlüsse der repräsentativen Versammlung, wobei aber den Untergeordneten zur Rettung ihrer Persönlichkeit frei bleibt, die Maßregeln der repräsentativen Versammlung zu besprechen und Petitionen bei ihr einzugeben. Sie mögen

aber räsonniren über die Beschlüsse der repräsentativen Versammlung, wie sie wollen, so müssen sie denselben doch gehorchen. Die Majestät liegt bei einer solchen repräsentativen Versammlung in der Einstimmigkeit oder Mehrheit der Stimmen, und die Majestät ist hier eine Idee, die sich jeden Tag anders gestaltet, weil die Mehrheit heute so morgen so fallen kann. Ueberall muß aber ein Letztes seyn und das ist hier die repräsentative Versammlung (Congreß). Wollte man darüber hinausgehen, so könnte man nur an das versammelte Volk sich wenden. Allein wenn es möglich wäre, unmittelbar durch die Volksversammlung zu regieren, so hätte man keine repräsentative Versammlung gebraucht. Die stete Selbstreflexion in Justiz und Polizei müssen die kleinern Gemeinden durch gewählte Beamte abthun, wobei das demokratische Prinzip in den Aemtern noch durch ihre Unentgeltlichkeit und den Turnus beibehalten wird.

Wird die absolute Einheit dieser mittelbaren Demokratie, welche in der Stimmenmehrheit der Repräsentantenversammlung liegt, persönlich individuell ausgedrückt durch ein Individuum, so ist dieses im Staate die höchste Persönlichkeit — König. Seine Selbständigkeit hat er darin, daß er über den Repräsentanten ihrer Stimmenmehrheit die bindende Kraft geben kann aber nicht muß, und daß er den exekutiven Aemtern die Bewegung zu ihrer Thätigkeit giebt und dazu ernennt. In dem Monarchen ist die persönliche Darstellung der Majestät fixirt, eben weil sie persönlich und durch ein Individuum dargestellt ist. Der Monarch ist das Letzte, auf welches rekurrirt wird und bei dem stehen geblieben werden muß. Er muß über den Repräsentanten stehen dadurch, daß er dem, was sie votirt haben, die Beistimmung geben kann, und wenn er die Beistimmung giebt, daß das Votirte Gesetz wird. Er steht aber auch darin über den Repräsentanten, daß das, was er verwirft, nicht zum Gesetz wird, auch wenn es von der Repräsentantenversammlung votirt ist. Dieses Recht der Verweigerung der Beistimmung nennt man das Veto des Monarchen.

Hat der Monarch dieses Veto nicht, so ist er nur der erste Arm der exekutiven Gewalt, er ist nicht mehr als ein Präsident der Repräsentantenversammlung. Dem Monarchen bleibt es überlassen, die Repräsentantenversammlung zusammenzurufen, zu vertagen und auseinandergehen zu lassen. Um dagegen der Repräsentantenversammlung einige Selbständigkeit zu retten, hat man zuweilen gefunden, ihr das Recht einzuräumen, daß, was mehreremale von ihr gleichförmig beschlossen würde, Gesetz werden müsse, damit sie ihre Absichten mit Beharrlichkeit und Konsequenz verfolgen könne.

Weil der König die als besondere Persönlichkeit dargestellte Stimmeneinheit der Repräsentanten' des Volks ist, so ist er das Höchste im Staate, was weder fehlen kann, noch, wenn es fehlen könnte, verantwortlich ist. Aus demselben Grunde ist in ihm auch die Repräsentation des Volkes zusammengezogen. Wo etwas Letztes ist, wie in der Demokratie die Volksversammlung, da ist dieses Letzte unwiderruflich, unfehlbar in seinen Beschlüssen, und wenn es gefehlt haben sollte, so kann es nur durch das geschehen seyn, was unter ihm steht. Verantwortlich sind die Minister. Ebendarum muß auch die nach außen gerichtete Persönlichkeit des Staats in dem Monarchen zusammenlaufen. Er hat den Staat nach außen zu repräsentiren und Krieg und Frieden zu erklären.

Sind nun die Repräsentanten des Volkes wählbar, so ist auch die königliche Würde besetzbar durch Wahl. Es kann aber diese Wahl sich entweder bestimmt ausdrücken und ausbilden, oder in der Anerkennung eines bereits regierenden Königs oder königlichen Hauses enthalten seyn, und wenn diese Wahl sich bestimmt ausbildet, so kann sie selbst noch die demokratischen Ansichten allgemeiner Wahlfähigkeit und Reihenfolge aufnehmen. Aecht demokratisch organisirt ist diese Wahl, wenn sie von der mittelbaren Demokratie (den Repräsentanten) vorgenommen, und von der unmittelbaren (dem Volke) bestätigt wird.

Damit nun aber die Selbständigkeit der Königswürde

nicht zu gesetzloser Absolutheit ausschlage, so ist der über der Repräsentanten-Versammlung eingesetzte (konstitutionelle) König a) in der Gesetzgebung an die Repräsentanten gebunden, so daß er ohne ihre Einwilligung kein Gesetz geben kann; b) die exekutiven Aemter, die auf seinen Befehl wirken, sind zugleich den Repräsentanten verantwortlich; c) das System der Staatsämter ist durch die legislative Gewalt in seinen Begriffen und Verfahrungsarten an objektive Normen gebunden, von welchen der König nicht abweichen darf; d) die Selbstreflexion des Staats als Justiz muß auf eben solchen Normen beruhen und nebst der Polizei den Gemeinden anvertraut werden. Da die Monarchie mit dem repräsentativen Prinzip ihrer Natur nach verbunden ist, so muß in der Konstitution dafür gesorgt seyn, daß neben dem Könige Repräsentanten bestehen, an deren Rath und Uebereinstimmung er gebunden ist. Damit gehört zur konstitutionellen Monarchie, daß die Chefs der exekutiven Gewalt auch den Repräsentanten verantwortlich sind, also die Minister sich weigern, eine Verordnung zu unterzeichnen, wenn sie gegen die Konstitution ist; daß das System der Staatsämter als aus der Natur der Sache entwickelt und im Dienst des Staates stehend betrachtet wird, nicht bloß als Geschäfte, die für den Regenten betrieben werden. Die Aemter müßen daher so viel möglich an bestimmt ausgesprochene Normen gebunden werden, wodurch der Willkühr der Aemter vorgebeugt wird. So z. B. soll der Finanzminister nur die Abgaben erheben können und nur in der Art und zu dem Zweck, wie und wofür sie von der Repräsentanten-Versammlung in dem Budget verwilligt sind; die Justiz soll nur nach den vorliegenden Gesetzbüchern sprechen; der Kriegsminister soll nicht mehr und zu etwas Anderm in seinem Departemente Ausgaben machen, als verwilligt ist u. s. w. Diese Selbständigkeit, die durch alle Aemter durchgehen muß, muß am meisten beseelen die Justiz, welche eine solche vorausbestimmbare Norm hat, als kein anderes Fach. Darum gilt von der Justiz vorzüglich die selbständige Stellung der Beamten, die besonders bewirkt wird durch die Inamovibilität der Richter.

Da im Königthume die Staatsform ihre höchste Ausbildung zur Einheit erhalten hat, so ist konsequent, daß auch die objektive Gestaltung des Volkes mit der Abtheilung in Distrikte, Gemeinden und Familien bis in's Kleinste durchgeführt sey, und das Volksleben bei Wahlen und Feierlichkeiten sich darnach ordne.

Dem Königthum ist wesentlich, daß die drei Gewalten außer dem Könige und von einander selbst getrennt seyen, die Legislative, die exekutive Gewalt und die in der Justiz und Polizei liegende Selbstreflexion. Das Nationalbedürfniß kann aber auch ihre Konzentration in dem Könige fordern. Dieses Bedürfniß ist entweder vorübergehende Noth des Staates, welche einen Diktator, oder Unmündigkeit der Nation, welche einen Despoten verlangt. Beim Despotismus und bei der Diktatur ist die Gesammtpersönlichkeit der Nation in der Persönlichkeit eines Einzigen aufgegangen. Es giebt keine Bürger mehr, sondern nur Unterthanen. Die Repräsentativ-Versammlung ist verschwunden, das exekutive Aemterwesen tritt in den Dienst des Despoten und hat alles Stabile verloren, weil der allein maßgebende Wille des Despoten jeden Augenblick veränderlich ist. Es giebt auch kein Recht, denn der Despot kann alles Recht aufheben. In der Despotie ist so viel vernichtet, als sich an der Selbständigkeit und Selbstthätigkeit einer Nation vernichten läßt. In der despotischen Staatsform ist die Nation in dem Kopfe verschwunden, sie gleicht einem Thiere, das bloß Kopf ohne Hals und Rumpf ist, die demokratische ist gleich einem Thiere ohne Kopf und Hals, das bloß Rumpf ist, die konstitutionell monarchische einem mit Kopf, Hals und Rumpf versehenen Thiere. Der Rumpf, die Nation, hängt durch den Hals, die Konstitution, mit dem Kopfe, dem Monarchen, zusammen. Sie ist die am meisten entwickelte, weil hier Einheit und Vielheit im Einklang sind, während in der despotischen Form nur die Einheit, in der demokratischen nur die Vielheit ist. Die in der vorübergehenden Diktatur liegende Gewalt hat viele Aehnlichkeit mit dem, was in der Oberfeldherrn-Gewalt

liegt, da ja der Krieg ebenfalls ein Werk der Noth ist, nur daß dem Diktator auch der Bürger gehorchen muß, und alle Formen, die durch die Aemter gesetzt sind, übersprungen werden. Alles Amt würde seinem Wirken eine Zögerung verursachen.

Die konzentrirte Gewalt erkennt zuvörderst keine Repräsentation gegenüber und keine Repräsentirte, sondern bloß Unterthanen. Ferner erkennt sie keine konstituirten Gewalten und objektive Normen ihres Wirkens, keine Amtswahlen sondern bloße Ernennung zum Dienste. Statt des Gesetzes sind hier Befehle und statt der Bürgerpflicht Gehorsam.

Die Despotie, als welche zu Gunsten einer einfachen oder Gesammtperson die Persönlichkeit einer ganzen Nation resignirt, hat daher an sich keinen naturrechtlichen Sinn, ausgenommen wie die römische Diktatur zur Zeit der Noth, oder überall für den Bürger unter den Waffen, wo sie sich in der Subordination zu erkennen giebt. In andern Fällen nimmt eine Nation die ihr entrissene oder vorenthaltene Persönlichkeit mit rechtmäßiger Gewalt wieder zurück.

Eine Nation kann diese Persönlichkeit auch verlieren, wenn bei einer in der demokratischen Gemeinde entstandenen Spaltung ein Theil derselben herausgetreten das politische Leben für sich nimmt und den Andern bloß das Privatleben gestattet. Die herausgetretenen A r i s t o k r a t e n erhalten dadurch a) einen ihnen gemeinschaftlichen, b) erblichen Gegensatz mit dem Volke, bei welchem sie c) die Aemter und d) die Wahlen dazu unter sich einschließen.

Eine solche herrschende Gemeinde tritt aus der demokratischen Gemeinde hervor, wenn die äußere oder innere Kultur ihre Ungleichheiten entwickelt, was auf a) Landreichthum, b) Geldreichthum, c) Erbadel (Patriziat) und d) Standesvorzug (Geistlichkeit, Gelehrte) hinausläuft. Das natürliche Prinzip ist hier, daß unter Ungleichen die Gleichen zusammentreten, und wenn unter den Aristokraten selbst noch eine ähnliche Scheidung eintritt, so trennt sich ein kleiner Rath von dem großen.

Die Aristokraten sind bemüht, was sie für sich errungen haben, erblich zu machen, und die Gewalten sind hier im Aristokratencorps zusammengewachsen: dieses giebt alle Gesetze (legislative Gewalt), aus ihm werden alle Aemter besetzt (exekutive Gewalt), es hat die Polizei und Justiz und die Stimmenmehrheit in ihm macht die Majestät. Montesquieu konnte jedoch in seinem „Geist der Gesetze" nicht umhin zu sagen, der aristokratische Despotismus sey noch ärger als der der despotischen Staatsform, denn hier könne es doch noch edle Despoten geben, bei der aristokratischen Staatsform müßten aber alle Aristokraten edel und tugendhaft seyn. Der Aristokraten-Despotismus hat auch eine Allgegenwart, welche der Despotismus des Einzelnen nicht erreicht. Die aristokratische Staatsform ist eine vielköpfige Despotie, die vor der einköpfigen das voraus hat, daß letztere gar keine Form verlangt, weil der Despot einzig seinen Willen zu beachten hat, während die aristokratische Despotie unter den Aristokraten selbst politische Formen entwickelt.

Diese vier Staatsformen sind äußere Persönlichkeitsgestalten eines Volkes. Sie werden beseelt theils durch den im Ganzen herrschenden Gemeingeist, theils durch die zweckmäßige Verwaltung der Aemter, welche als besondere Arten der Wirksamkeit für das Ganze auch in ihrem besondern Begriffe geschieden sind. Dieser doppelte Geist bildet zusammen die zwei Seiten, die eine Staatsform lebendig erhalten.

Damit das höchste Amt, welches Majestät heißt, in jeder Staatsform seine Idee realisiren könne, so müssen sämmtliche exekutiven Aemter durch Berichte dahin wirken, seine Intelligenz in Kenntniß zu setzen, die es in Erkenntniß ausbilden kann, und Vollziehungsmaaßregeln finden, durch welche die Erkenntnisse des höchsten Amtes in die Wirklichkeit einzuführen sind. Durch Beides setzen sie die Majestät in den Stand, im vollen Sinne Intelligenz des Ganzen zu werden.

So weit sich die Erkenntniß im Staate besonders organisirt hat als gesetzgebende Gewalt, so enthält sie sowohl die Er-

kenntniß der Gegenwart, als auch die Beurtheilung derselben nach Ideen, aus welcher sodann die Normen für die Zukunft entspringen. Die Wirklichkeit enthält den Begriff, ihre Beurtheilung muß nach Ideen vorgenommen werden und da diese bei der Wissenschaft sind, so kann keine legislative Gewalt der Wissenschaft entbehren.

Diese Organisation der Erkenntniß in einer gesetzgebenden Gewalt muß aber unterstützt werden im Publikum einmal durch völlig klare und allgemein verbreitete Staatsbegriffe, sodann durch Offenkundigkeit aller Verhältnisse und Vorfälle. Nur wo diese beiden Bedingungen erfüllt sind, kann über Alles im Staate ein richtiges Urtheil obwalten.

Das gesammte Aemtersystem verlangt eine Summe materieller Mittel und deren zweckmäßige Verwendung — Finanzwesen. Es fordert Besteurungs-, Hebungs-, Kassa- und Rechnungswesen, welches Letztere dem Ganzen zur Kontrole dienen kann. Zuerst ist zu entscheiden, woher die materiellen Mittel genommen werden sollen. Nach dem Naturrecht hat jedes Glied der Gemeinde, das an der Gesammtperson Antheil nimmt, Beiträge zu leisten, und da jeder gleichen Antheil an der Persönlichkeit hat, so sind die beizutragenden Steuern für alle gleich. Hieraus folgt die Kopfsteuer, wie sie auch bei ungebildeten Völkern eingeführt ist. Nun kommt aber wieder die Geschichte mit ihrer historischen Ungleichheit und thut Einspruch, indem sie sagt: geben soll nur, wer kann, und nicht jeder kann gleichviel geben. Bei dieser Ungleichheit muß aber doch die naturrechtliche Gleichheit so viel als möglich eingehalten werden. Es ist aber ungeheuer schwer, die Beitragsfähigkeit auszumitteln, da selbst zwei ganz gleichscheinende Fälle noch verschieden seyn können. Für die Lösung dieser Aufgabe wird aber in dem Grade gearbeitet, als die Einsicht in die verschiedenen Theile des Nationalvermögens wissenschaftlich fortschreitet und dazu noch die Offenkundigkeit aller Gewerbsverhältnisse kommt, die theils durch die Gewinnsucht theils durch die Unwissenheit der Einzelnen

noch erschwert wird. Dringt aber die Kultur in alle Volksklassen, so werden auch die untersten im Stande seyn, den Staat in seiner Einsicht in die Gewerbe zu unterstützen.

In den Aemtern und der Staatsform einer Nation liegt das Mittel für sie, auf sich selbst und nach außen zu wirken, denn sie sind die Organe und Glieder und das Ganze ist des Volkes Leibesgestalt. Durch diese volle Ausbildung ihrer Persönlichkeit ist erst die Möglichkeit gegeben, den Rechtsbegriff vollkommen zu realisiren. Zugleich steht eben dadurch eine Nation ganz individuell persönlich neben andern Nationen und fällt mit diesen unter den Rechtsbegriff, der hier Völkerrecht heißt. Eine Nation ist innerlich persönlich durch den Rechtsbegriff und äußerlich persönlich durch ihre Gestaltung. Wenn nun das Urrecht in der Persönlichkeit selbst enthalten ist, so ist es auch in der Persönlichkeit der Völker-Individuen, und es giebt auch ein Urrecht für die Völker, nur daß hier die großen Verhältnisse Manches ändern. Nun kommt es darauf an, in welcher Art die Völker dem Urrecht gegenüber aufgefaßt werden. Die erste Ansicht ist, daß sie als eine Anzahl von Individuen, als Haufen, genommen werden. Sie stehen einem andern Haufen von Individuen gegenüber, und da gilt das Urrecht wie überall zwischen diesen Haufen. Diese Haufen können zweitens als Völkerstämme eine Einheit haben, die ihnen die Natur eingepflanzt hat. Diese Einheit fühlen sie oder glauben sie zu fühlen, und dieß Gefühl giebt ihnen gleiche Ansichten und Absichten bei gleichem Interesse. Sodann erscheinen die Völker als politische Persönlichkeit, die sich mit sich selbst beräth, als ein Ganzes gegenüber dem andern Ganzen, und wenn ein Völkerstamm eine solche Gesammtperson durch den Begriff geworden ist, dann ist sie doppelt Eins. Wird endlich ein Volk zu seiner vierten Stufe gebracht, so erhebt sich dieser Völkerstamm zur Idee eines Gliedes der Menschheit, deren jedes die Bestimmung hat, zur Realisirung der Zwecke der Menschheit beizutragen. Die erste Ansicht stellt somit Individuum dem Individuum gegenüber, die zweite ein Ganzes einem

Ganzen, die dritte ein doppeltes Ganzes einem doppelten Ganzen, und die vierte ein Glied der Menschheit einem andern Gliede.

Nach welcher Ansicht wir nun das Volk zu beurtheilen versuchen, immer kommen wir darauf zurück, daß die Vielheit des Volkes in der Rechtsgränze zu stehen hat, nach der das Daseyn der Person gesichert ist. Es wird kein Versuch rechtlich seyn, ein anderes Volk zu vernichten. Wenn der Vertilgungskrieg absolut unrecht ist, so ist es jedoch nicht unrecht, daß eine Nation die Selbständigkeit ihrer politischen Gestalt verliere und in eine andere Nation aufgelöst werde, wenn nämlich die Nationen im Kampfe begriffen sind, denn als politische Individuen kämpfen sie mit einander und riskiren bei diesem Kampfe ihre Selbständigkeit. Nun ist allerdings eine Frage, wie der Krieg geführt werde, und eine andere, die vom humanen Standpunkt aus; allein wir stehen hier nur auf dem Boden des Naturrechts.

In dem Völkerrecht erscheinen die Völker als physisch gegründet auf den Besitz ihres Gebietes und auf ihre Familienverhältnisse, worauf sodann ihre Standes- und politischen Verhältnisse folgen. Mit allem dem müßen sie gegenseitig sich anerkennen, und da menschliches Daseyn auch hier, wie bei den Individuen auf Wechselwirkung berechnet ist, so muß diese auch zwischen Völkern stattfinden können, ideell in wechselseitiger Konversation und reell im Verkehr.

Die Konversation der Völker wird organisirt durch Gesandte, vermittelst welcher eine Nation zu der andern spricht und ihre Gegenrede vernimmt. Daraus geht hervor, daß das Recht der Gesandtschaft unter allen Völkern allgemein menschlich sey und heilig gehalten werden müsse, dann daß die Gesandten einer Nation nicht als Privatbürger und Fremde sondern als Repräsentanten ihrer Nation anzusehen seyen. Der Verkehr mit den Gesandten ist ein Völkerverkehr, und die Gesandten sind der Mund, durch den ein Volk zum andern spricht, und das Ohr, durch welches ein Volk die Aeußerung

des andern vernimmt. Gesandtenwesen ist die Konversation der Völker über den Rechtsbegriff, denn über den Rechtsbegriff müssen sie sich mittheilen. Die Konversation über die rechtlichen Verhältnisse sollte nun auch den rechtlichen Standpunkt nehmen, allein die Geschichte hat durch die Diplomatie und Politik den Gesandtschaftsbegriff weit über das Naturrecht hinaus gestellt.

Der Verkehr der Völker beruht auf dem Austausche der realen Befriedigungsmittel ihrer Bedürfnisse, und wenn die Nationen sich persönlich organisirt haben, so müssen diese Bedürfnisse auch von ihnen im Ganzen anerkannt und nach Ansichten des Ganzen befriedigt werden, welche einen Gegenstand der Unterhandlungen zwischen den Regierungen ausmachen. Daraus ergiebt sich ein Handelsrecht der Völker. Wenn der Handel an sich ein Privatgeschäft ist, so wird er nach dieser Ansicht zu einer Staatssache, und das Handelsrecht ist die Summe von Verhältnissen, welche die Nation durch ihre Staatsorganisation über den Handel festsetzt, und bildet ein drittes Kapitel des Völkerrechts.

Wenn sich die Völker in vollkommener Persönlichkeit mit Territorien, Familienverhältnissen, Amts- und Verfassungsverhältnissen anerkennen, so muß auch jede Nation die persönliche Ausbildung und Gestaltung der andern unbeeinträchtigt lassen (sich nicht einmischen), diese Anerkennung aber, so wie die Realisirung des Rechtsbegriffs überhaupt, ist zwischen Nationen so lange problematisch, als sie nicht gleich Individuen für die Realisirung des Rechtsbegriffes in einen Gemeindeverband treten, der als Staatenbund oder Staatensystem ihnen Justiz giebt. Im ersten Fall stehen sie in gleichem Rang, im Staatensystem findet aber eine stufenweise Unterordnung statt. Ein solches Staatensystem war das heil. römische Reich deutscher Nation, von dem in seinem Zerfall es freilich im „Faust“ heißt, „dankt Gott mit jedem Morgen, daß ihr nicht braucht für's heilige römische Reich zu sorgen“, dessen Form aber trefflich war, und die nur in der Wirklichkeit besser

durchgeführt werden dürfte. Der Staatenbund steht auf dem Gleichheitsprinzip des Naturrechts. Wenn aber dieses in der Geschichte auftritt, so macht es ganz unvermerkt aus dem Staatenbund ein Staatensystem und bringt eine verschiedene Unterordnung unter die einzelnen Staaten. Sey es aber Staatenbund oder Staatensystem, so ist es die Aufgabe, daß kräftige Maaßregeln für Erfüllung des Rechts daraus hervorgehen. Dann muß eine Justiz kommen, die nicht nur schiedsrichterlich (Austrägalinstanz) sondern auch mit Rechtszwang wirkt. Wenn dagegen ein Bundesstaat ist, so darf es gleichfalls an einer Justiz nicht fehlen, weil die Staaten hier zwar gleichberechtigt (also nicht mit Unterordnung wie beim Staatensystem) aber doch Glieder eines Ganzen sind, die sich der Gesammtmajestät unterwerfen müssen.

Ist durch solche Justiz die Geltung des Rechtsbegriffs zwischen Völkern gesichert, indem auch Anstalten für den Rechtszwang gemacht sind, so giebt es auch zwischen ihnen ein Eigenthumsrecht, vermöge welches die Sachen der Völker, als z. B. Territorium, Festungen, Flotten, Armeen von den Sachen der Einzelnen im Volke geschieden zwischen den Völkern im Ganzen anerkannt sind, und es handelt sich hier sogar ebenfalls um die Aufgabe einer richtigen Vertheilung der Erdoberfläche unter die Völker, woraus erst Territorien hervorgehen. Die Erdoberfläche zweckmäßig unter die Völker auszutheilen, dieß würde eine vollkommene Uebersicht der Erdoberfläche und der Völker, die sie bewohnen, verlangen, und dann müßte jedem Volk das gegeben werden, was ihm gebührt, so daß nicht ein Volk fruchtbares, ein anderes unfruchtbares Territorium erhielte. Diese Aufgabe ist aber in der Geschichte unlösbar, und es ist schon viel, wenn sie eine Zahl von Völkern zusammenbringt, die leidlich theils mit Unterhandlungen theils mit Kriegen über ihre Territorien übereinkommen.

Nun giebt es auch Verträge zwischen den Völkern, welche zwar jedesmal durch bestimmte Repräsentanten der Völker geschlossen, doch aber für die Völker selber, also auch für die

Regierungsnachfolger verbindlich sind. Hier ist der Grundsatz: Völker sind unsterblich; jedoch kann die Veränderung ihrer Gestalt ihre Außenverhältnisse stören.

Die Garantie dieser Verträge liegt ebenfalls nur bei einem Gerichtshofe der Völker, welchem zugleich exekutive Macht zu Gebot steht; hier kommen aber die Vertragsverhältnisse einzelner Völker des Bundes in Collision mit den Gesammtverhältnissen seiner Glieder, so daß das Recht oft durch die Politik schwankend wird.

Ist aber keine Justiz unter den Völkern, oder wird ihre Wirksamkeit durch die Politik vereitelt, so sind die Völker genöthigt, die Entscheidung ihrer Verhältnisse dem Kampfe physischer Kräfte anzuvertrauen, welcher hier **Krieg** heißt. Der Sinn desselben ist nicht Haß und Vertilgung, sondern Festhaltung von Verhältnissen, woraus also folgt, daß die gegenseitige persönliche Anerkennung doch fortdauern und demzufolge auch der Zustand des Kriegs mit offener Erklärung (Manifest) beginnen müsse. Der Krieg als Völkerduell ist die desperate Appellation an die Gewalt und den Zufall, um die zwischen Völkern streitig gewordenen Rechtsverhältnisse in's Reine zu bringen. Er ist aber nicht als bloß physischer Prozeß zu betrachten, sondern es sind auch im Krieg geistige Kräfte, die sich gegenüber stehen in dem gemeinschaftlichen Zwecke jeder streitenden Nation, ihr gutes Recht zu behaupten. Er ist ein verzweifelter moralischer Prozeß von der Rechtsseite ausgehend. Daher dauert auch das rechtliche Verhältniß der Völker und die gegenseitige Anerkennung der Persönlichkeit fort, und daraus begreift sich die Nothwendigkeit der Kriegserklärung. Nimmt man die Kriegserklärung weg, so bleibt räuberischer Ueberfall und Meuchelmord.

Gleich den Völkerverträgen, welche der Krieg sucht, ist er ein Gesammtverhältniß der Nationen und nicht eine Privatfeindschaft (Fehde) der einzelnen Bürger, daher denn auch der Privatbesitz selbst während des Krieges gesichert bleiben muß, wenn auch der Nationalbesitz schwebt. Ebendaher fällt auch

der im Heere kämpfende Bürger in die Gefangenschaft des kriegführenden Staates, nicht des fangenden Bürgers, und der kriegführende Staat berührt in Kontributionen zunächst nicht das Privateigenthum.

Das Recht der Unterhandlungen und die Achtung für die Organe derselben muß auch im Kriege geehrt werden, und wenn die Unterhandlungen zu einem Resultate gekommen, so sind sie als Friedensschluß ein Völkervertrag. Daß bei einer solchen Unterhandlung Völker als Vermittler erscheinen oder das Resultat garantiren können, ist ebenfalls dem Rechtsbegriffe gemäß, ebenso daß von kriegführenden Völkern die Neutralität anerkannt werden muß, die wirklich neutral ist.

Die rechtlich möglichen Resultate des Krieges sind: a) Verlust der politischen Selbständigkeit einer Nation, keineswegs aber ihre radikale Vernichtung; b) Abtretung von Gebietstheilen; c) Kriegskosten und Schadensersatz; d) Zugeständniß von Forderungen, welche den Krieg herbeigeführt haben.

IV.

Allgemeine Menschenrechte.

Alles Recht, was im Staate seyn kann, muß für jeden Staat nach seinen individuellen Verhältnissen modifizirt werden, und das giebt das Staatsbürgerrecht, durch das jedes Individuum einem bestimmten Staate angehört. Dadurch wird das Recht in ein positives verwandelt. Schon bei Entwicklung des Urrechts wiesen wir die Verwandtschaft der Moral mit dem Rechte nach. Was jene innerlich auf höherer Stufe als Pflichten aufstellt, gebietet das Recht äußerlich zu beobachten. Das erste Recht aber ist die Persönlichkeit, daher muß für die allgemeinen Menschenrechte das Erste die Anerkennung dessen seyn, worauf die Persönlichkeit gar nicht verzichten kann, die

Anerkennung des Urrechts, dann der Familienrechte, der Standesrechte und des Rechtes zu Aemtern als Antheil an dem öffentlichen Leben des Staats.

Insoferne dieses Bürgerrecht angeboren ist, heißt es Indigenat, und insoferne es noch dazu in einer einzelnen Gemeinde des Staats lokalisirt ist, heißt es Heimathrecht. Letzteres giebt Antheil an den Lasten und Vortheilen einer besondern Gemeinde z. B. am Armenfond. Der Staat kann sein Indigenat frei ertheilen oder seine stillschweigende Erlangung an gewisse Bedingungen knüpfen, durch deren Erfüllung ein Fremder naturalisirt wird. Wer ohne Staatsbürgerrecht und Heimathrecht ist, heißt Vagabund. Der Vagabund ist für jeden Staat von zweifelhaftem Rechte, denn er ist ohne Jemandes Anerkennung. Er ist rechtlos und wird vom Staat über die Gränze geschafft.

Aus der Negation des Staatsbürger- und Heimathrechtes bei uns entsteht der Begriff eines Fremden, der Beides in einem andern Staat genießt. Insoferne er aber nicht in unserm Staatsverbande begriffen ist, fehlt zwischen uns und ihm die gemeinschaftliche Bestimmtheit und Garantie der Rechte, es wäre denn, daß zwischen den beiderseitigen Staaten Vertragsverhältnisse hierüber beständen. Der Fremde hat noch ein Recht, aber der Vagabund kann unschuldig in seinen rechtlosen Zustand gekommen seyn. Daraus begreift sich die Barbarei des Zwölftafelgesetzes, welches sagt: **peregrinus hostis esto!** Den Fremden ja sogar den Vagabunden für einen **hostis** zu erklären, ist unmenschlich, aber der Römer wußte kein anderes Recht als das Seine zu achten. Wohl aber wiegt der Fremde auf der Wage des Rechtsbegriffs weniger als der Einheimische, denn der Rechtszwang ist schwerer gegen ihn durchzuführen.

Insoferne nun die Bestimmtheit und Garantie der Rechte hier fehlt, ist doch die allgemeine Anwendbarkeit des Rechtsbegriffes auf jedes Individuum auch für den Fremden anzuerkennen dadurch, daß zwischen uns und ihm vor Allem Friede

angeboten wird. Dieß geschieht durch den Gruß. Der Gruß, wie er im Hebräischen heißt: „Friede sey mit Dir" ist der reine Ausdruck des angebotenen Rechtszustandes. Begegnen sich zwei Schiffe auf der See, so bietet das erste dem andern durch einen Kanonenschuß einen Gruß, den das andere ebenso erwidert. Erwidert ihn dieses nicht, so erkennt jenes in ihm einen Feind, Seeräuber. Von dieser Bedeutung des Grußes ist der leere Komplimentengruß eine Ausartung.

Nach dem Gruße kann der Fremde bei uns das Recht des vorübergehenden Aufenthalts oder der Durchreise ansprechen, was man Gastrecht nennt, wenn er durch eine Urkunde seines Staates — Paß — sich über seine dortige bürgerliche Persönlichkeit ausweist. Man kann ihn nach der Absicht seiner Reise befragen und ihm Dauer und Oertlichkeit derselben im Lande bestimmen. Wenn nun das Gastrecht nicht mehr enthalten kann, so muß es doch Beides enthalten, weil die ganze Erde der Menschheit gehört, also nur seine Menschenrechte übt, wer die Durchreise durch einen ausgetheilten Erdstrich verlangt. Wie aber, wenn Einer flüchtig aus einem Staate zu uns kömmt und Asyl bei uns sucht? Der Flüchtling als Flüchtling kann Mitleid und menschliche Hülfe ansprechen, aber als Verbrecher verfolgt kann er auch ausgeliefert werden müssen, wenn zwischen den Staaten ein Vertrag besteht, die Verbrecher gegenseitig auszuliefern. Wer Mitleid sucht, darf von dort, wo er Mitleid findet, nicht feindlich gegen den Staat wirken, von dem er geflohen, sonst hat er das Asylrecht mißbraucht und verwirkt es.

Durchreise und Aufenthalt machen auch einen Verkehr nöthig, der, ohne in die Rechte eines besondern Erwerbstandes im Staate einzugehen, doch Vertragsverhältnisse über Sachen, Arbeiten, Leistungen, Dienste fordern kann. Soll dieser Verkehr von Umfang oder Dauer werden, so verlangt er die Bürgschaft des Einheimischen.

Wem der allgemeine Friede, der vorübergehende Aufenthalt und Verkehr in einem Lande bewilligt ist, der genießt der

Sicherheit seiner Rechte, verfällt aber auch den Rechtsgesetzen des ihn aufnehmenden Staates, wenn er sie übertritt, es wäre denn, daß sein Staat es übernähme, hierin der Gerechtigkeit Genüge zu leisten.

Wer aber friedlich im fremden Staate verweilt, kann auch dort, wie zu Hause, die Anerkennung einer vollen Persönlichkeit verlangen, welche das Recht wisse und wolle. Diese Anerkennung heißt Ehre und wird geschwächt durch Beweise der Unfähigkeit des Wissens oder der Verkehrtheit des Wollens, und es liegt auch in der Natur der Sache, daß einem Ehrlosen ein Paß versagt werde.

Das **Wesen** der Ehre liegt in der Persönlichkeit, und ihre Anerkennung im Urtheil ist die **Form**. Der **Gegensatz** ist der Anerkennende und Anerkannte, und die **Vermittlung** liegt in dem Betragen beider gegen einander.

Die **Endlichkeit** der Ehre geht soweit, als die Person, weil sie auf die Bestandtheile der Persönlichkeit sich erstreckt; ihre **Quantität** ist, daß sie auf die äußern Beweise derselben sich beschränkt, weil der Begriff der Ehre überhaupt zu dem Rechtsbegriffe gehört; die **Qualität** besteht in der Legalität der Handlungen und Gesinnungen, wobei die Moralität fehlen kann, und die **Realität** liegt darin, daß sie die Fähigkeit zu Allem im Staate giebt.

Die Ehre in ihrem **absoluten Gegensatz** ist die Ehre der Nation und des Repräsentanten, Nationalehre und Majestätsehre. Der **relative Gegensatz** enthält die mittlern Grade der Ehre nach Stand, Alter, Geschlecht 2c. Der **quantitative Gegensatz** besteht in der Ueberordnung und Unterordnung, und der **qualitative Gegensatz** im Ehregeben und Entehren.

Die **absolute Vermittlung** liegt in der Ehrerbietung, die **relative** in der Achtung, die **quantitative** im Rang ausgedrückt durch Titel, und die **qualitative** in einem Ehrengericht.

Die **Thesis** der Ehre ist, daß der Mensch nicht nur physisch, sondern auch in der Anerkennung seine Existenz hat; die **Analysis** ist in Wissen und Wollen, als ihren Bestand-

theilen, die **Antithesis**, daß beide entgegengesetzt sind bei dem Unkultivirten, die **Synthesis**, daß sie vereinigt sind bei dem Kultivirten in Grundsätzen und Handlungen.

Die **Identität** der Ehre ist, daß sie ideell ist, das **Verhältniß**, daß sie rein persönlich, nicht sachlich ist; ihre **Beziehung** ist das gegenseitige Handeln, welches die Anerkennung in der Ehre voraussetzt oder nicht; die **Reziprozität** in der ideellen Gemeinschaft Aller im Ganzen, so daß eine Gemeinde nicht anders existiren kann, als wenn alle Glieder, die dazu gehören, sich gegenseitig in der Ehre anerkennen. Das Recht kann nicht mehr verlangen, als daß alle Bürger auch Männer von Ehre sind.

Staatsbürgerrecht, Heimathrecht, Gastrecht, Ehre, sind somit die Rechte des Menschen, wenn er mit Menschen sich berührt in allgemein menschlicher Rücksicht.
